Beiträge

zur Orientierung im jüdischen Geistesleben der Gegenwart

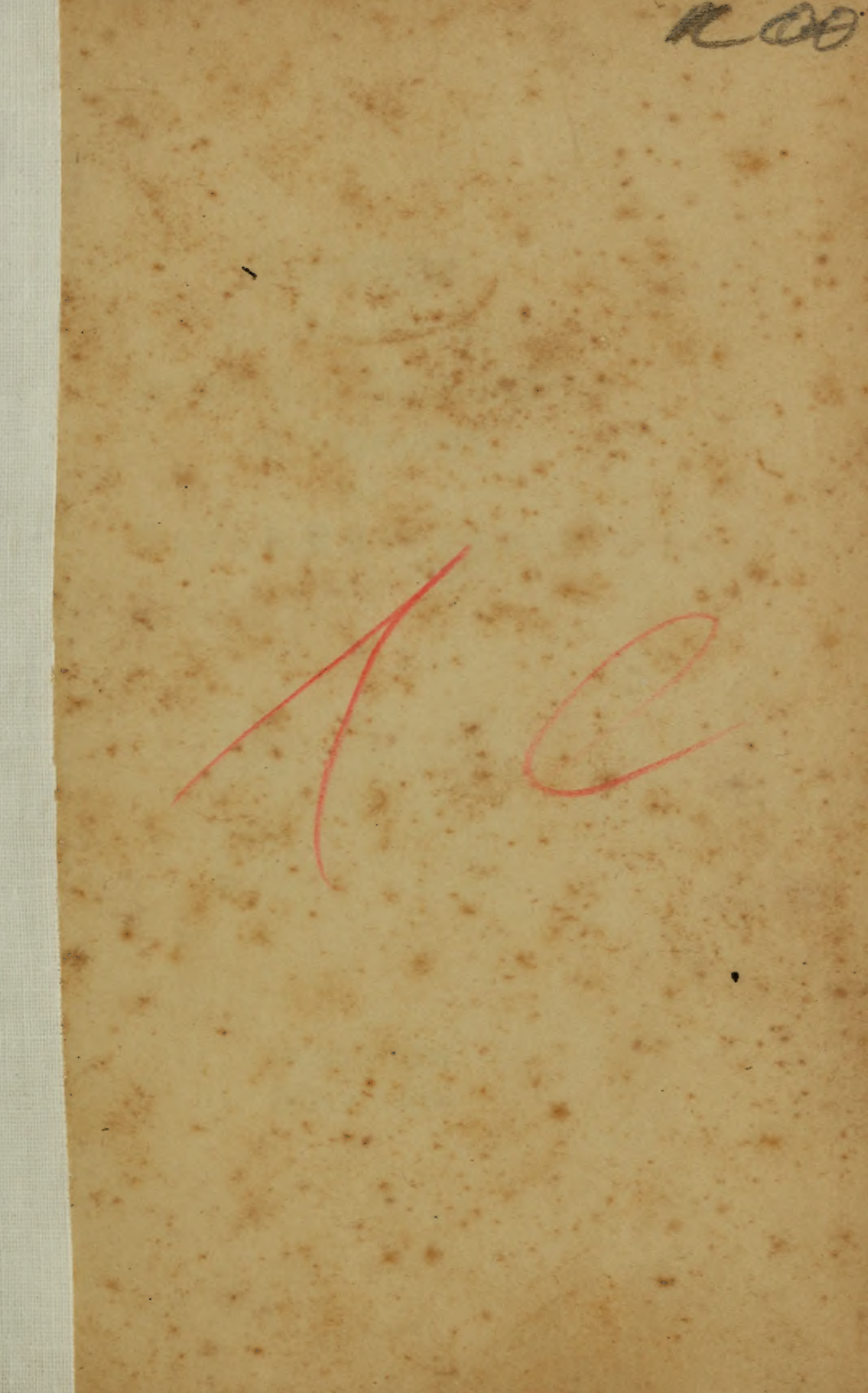
von

Jacob Rosenheim

Verlag Arzenu, Zürich







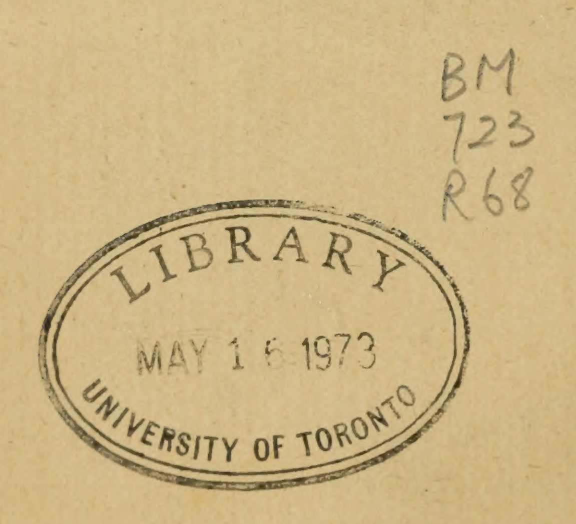


Beiträge
zur Orientierung im jüdischen Geistesleben der Gegenwart

von

Jacob Rosenheim

Verlag Arzenu
Zürich 5680


LIBRARY
MAY 1 6 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhaltsverzeichnis

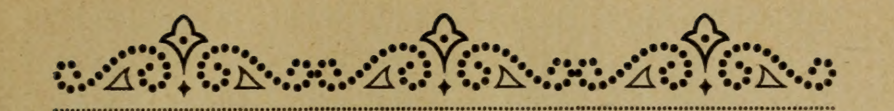
Die nachfolgenden Aufsätze erschienen — mit Ausnahme eines einzigen (XII. S. 69) — während der Jahre 1917 und 1919 im „Israelit".

Ihre Herausgabe als Sonderdruck soll den Wünschen entgegenkommen, die dem Verfasser von verschiedenen Seiten geäußert worden sind.

Die knappe Form der Skizzen, die durch die Raumverhältnisse der Wochenschrift bedingt war, konnte nachträglich nicht mehr geändert werden. Der darin liegende Mangel wird von mitdenkenden Lesern hoffentlich nicht allzuschwer empfunden werden.

Frankfurt a. M., im Tamus 5679.

Der Verfasser.



I.

So sehr der Krieg ein Kampf der Technik scheint, so sehr er dem oberflächlichen Blick einen Triumph der rohen Gewalt, der Materie über den Geist zu bedeuten den Anschein hat — so überwältigend zeigt sich das Gegenteil dem tiefer schürfenden, denkenden Beobachter. Allüberall geraten Gedankenmassen in Bewegung, und während unter dem brüllenden Donner der Kanonen alle äußeren Stützen der Selbstsicherheit, des Menschenstolzes und der Genußsucht dem Individuum zusammenbrechen, zwingt die Not des Daseins auch Völker und Staaten zur Selbstbesinnung, zur großen inneren Abrechnung mit sich selbst, und der „Weg Gottes“ auf Erden, der Weg des Geistes durchs Leben der Völker erfährt eine in hundert Friedensjahren kaum geahnte ruckweise Förderung.

Was der Krieg uns Juden, was er vor allem der Durchdringung des jüdischen Volkes mit dem schöpferischen Sinai-Geiste, dem Feuergesetze von Sinais Höhen bedeuten wird — wer möchte es heute

zu sagen wagen? Die ungünstigen, niederziehenden Momente, die Verrohung in der Heimatlosigkeit, die Lockerung beruflichen Alltag-Pflichtgefühls, die erzwungene Vernachlässigung der religiösen Lebensführung — alles das soll keineswegs verkannt und in seinen Nachwirkungen unterschätzt werden. Und dennoch: Bewegung — das Symptom und die Vorbedingung alles Lebens — ist jedenfalls in allen Gliedern und Nerven des jüdischen Volks-Organismus zu spüren; wie riesengroß und wehevoll auch die Menschenopfer sind, die wir, vorher schon so klein an Zahl, auf dem Altare des unerforschlichen Weltgeschehens zu bringen haben, es erschüttert doch ein Ahnen von der ewigen Bedeutung der jüdischen Volksbestimmung die Seelen der Geretteten; suchend, irrend, an neu erzeugten Teil-Judentümern orientiert, begeistert oft von klingenden Worten, aber begeistert, bereit zur Selbstopferung für Träume, aber bereit, umkreist die im Kriege heranreifende jüdische Jugend das ihr verschleiert dünkende Bild der alten jüdischen Wahrheit.

Spotten wir dieser Jugend nicht, wir, die wir uns nach unserem Wollen, beileibe nicht nach unserem Sein, als die dem Gesetze Treuen bezeichnen dürfen. Je inniger und reiner wir inmitten dieser Katastrophe aller Scheinideale die unergründliche Tiefe und Wahrhaftigkeit un-

serer „Kabbala“, die Wahrheit des in lebendiger, breiter Volksüberlieferung uns überkommenen ganzen Judentums empfinden gelernt haben, je mehr wir uns laben an den springenden Quellen dieser ewigen, mütterlichen Erde, desto bescheidener und liebevoller geziemt es uns, den Gedankengängen der Fernen und Fremden, der Strauchelnden und Suchenden nachzugehen, auch wenn sie ihres Suchens und Strauchelns ob der Fülle ihrer Gesichte selber sich gar nicht bewußt sind.

Niemals so sehr wie heute hat das große Wort Geltung: מי יתן טהור מטמא לא אחד „Wer ist's, der aus dem Unreinen das Reine erzeugt — ist's nicht der Eine?“ Der Eine, dessen absolute Einzigkeit über dem Weltall die „Unreinheit“ als kosmisch berechtigtes Daseinselement legitimiert, weil nur aus ihr die „Tahara“, die sittliche Wahrheit, im Zeitenlauf sich kämpfend zu entwickeln vermag.

Und wer kann ermessen, welche Rolle die Ströme von Blut und Tränen, die sich in diesen drei Jahren des Weltenwehs aus jüdischen Herzen und Augen ergossen, für das Emporwachsen dieser Reinheit aus der „Tum'a“ des geistigen und sittlichen Welkens und Irrens zu spielen haben werden?

Blut und Tränen, sie haben den Boden gedüngt, auf dem sich das jüdische Geistesleben auch

im Mittel- und Westeuropa entwickelt. Blut und Tränen — sie sollten hinreichen, nicht um die „Zäune“ einzureißen, die auf dem Gebiete des öffentlichen jüdischen Lebens unsere Väter und Führer in Partei- und Gemeinde-Organisationen zur Wahrung der Gesinnungs- und Tatenreinheit errichtet, wohl aber, um über die Mauern dieser Organisationen hinweg auf das geistige Leben und Erleben draußen und drinnen zu blicken, den Wächter zu fragen, „wie weit es ist in der Nacht“, zu fragen, ob's Zeit ist, Elijahu, dem Propheten — die Türe zu öffnen.

Wenn man dem Versuche näher tritt, sich ein Bild von der geistigen Struktur der jüdischen Jugend zu entwerfen, die nach dem Kriege Hand in Hand mit den Vierzig- und Fünfzigjährigen dem öffentlichen Leben den Stempel aufdrücken wird, so sieht man sich natürlich in der Theorie unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenüber. Ist es schon eine wissenschaftlich schwer zu lösende Aufgabe, die geistige Eigenart einer zurückliegenden Epoche zu zeichnen, um wieviel mehr scheint der Subjektivität Tür und Tor offen zu stehen, wenn es gilt, das Werdende zu belauschen. Dennoch will es uns dünken, als ob die Natur der menschlichen Seele, die immer wieder in annähernd gleichen Grundkategorien die scheinbar bunte Mannigfaltigkeit der geistigen

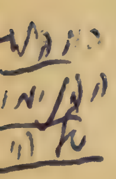
Schöpfungen hervortreibt, auch diese Aufgabe wesentlich erleichtert. Das Geistesleben der deutschen Juden wird sich — man darf dessen sicher sein — auch später nach den gleichen typischen Grundformen entwickeln, die heute schon, von den geistigen Führern geschaffen und literarisch verkörpert, für den tiefer Blickenden das Ganze dieses Geisteslebens beherrschen. Die Typen herauszugreifen, ihre Merkmale mit den darin schlummernden Entfaltungsmöglichkeiten zu fassen und dann erst in Rechnung zu stellen, was das große Erlebnis des Weltkrieges an seelischen Wirkungen auslösen muß, dürfte eine halbwegs brauchbare Methode darstellen, um zum Ziele zu gelangen.

So soll denn im folgenden versucht werden, in zwangloser Folge wichtige Strömungen im Geistesleben der zeitgenössischen Judenheit im Lichte des geschichtlich umfassenden Judentums-Begriffes, wie ihn die sogenannte „Orthodoxie" vertritt, zu betrachten, das Positive zu suchen in diesen Strömungen, und die Frage zu beantworten, ob und inwieweit sie in dem großen, breiten Strombette des überlieferten Judentums ihre berechtigte Entwicklung finden könnten.

II.

Martin Buber und sein Kreis.

Die Gerechtigkeit verlangt, daß man geistige Bewegungen nach ihren bedeutendsten Vertretern, nach ihren schöpferischen Gestaltern beurteilt, und es will uns scheinen, daß die große Bewegung des jüdischen „Nationalismus" keinen anderen führenden Typus von so starker seelischer Energie aufweist wie Buber. Achadhaam ist sicherlich ein gründlicherer, wissensreicherer Kopf, Nathan Birnbaum (Mathias Acher) steht den Wirklichkeitsproblemen des jüdischen Volkstums näher, ja sogar mancher junge Schriftsteller — wie Klatzkin — mag die Gedankengänge des politischen Zionismus konsequenter zu Ende gedacht haben — aber nirgends wird die Frage nach dem innersten Sinn des Judentums mit so entschiedenem Ernst gestellt und so eindeutig beantwortet, wie bei Buber. Dazu kommt, daß es Buber gelungen ist, einen ganzen Kreis von Jüngern und Adepten um sich zu scharen, die ihn nicht nur zitieren, sondern in seinem Geiste weiterzudenken versuchen, und die sich mit ihm seit Jahresfrist in der Monatsschrift „Der Jude" ein auch äußerlich und der nichtjüdischen Öffentlichkeit gegenüber repräsentatives Organ für ihre Ideen geschaffen haben.



In drei Büchern: „Drei Reden über das Judentum“ (Frankfurt 1911, Rütten u. Löning), „Vom Geist des Judentums“ (Leipzig 1916, Kurt Wolff Verlag) und „Die jüdische Bewegung“ (Berlin 1916, Jüdischer Verlag) hat Buber, abgesehen von seinen Geleitworten zum „Rabbi Nachman von Brazlaw“ und zur „Legende des Baalschem“, seine Ideen entwickelt. Alle diese Bücher sind Niederschriften von Reden und Ansprachen, sind Selbstbekenntnisse einer glühenden Seele, die intellektuell vollkommen im Banne der theoretischen Voraussetzungen der zeitgenössischen Universitätswissenschaft steht, also weder Offenbarung, noch Göttlichkeit des Thorawortes, noch irgendwelche kosmische Sonderstellung des Judenvolkes anerkennt, trotzdem aber mit ihrem Sehnen in ein positives Verhältnis zu den überlieferten religiösen Werten zu gelangen sucht.

Formen wir uns — die Kritik zunächst zurückdrängend — ein Bild von dem Ergebnis dieses Versuches.

Die ganze Anschauungsweise Bubers und seiner Schule trägt den Stempel ihres individuellen Ursprungs: aus dem Rassegefühl, dem tiefen Empfinden des blutmäßigen Zusammenhangs mit den Geistesgrößen der biblischen Vergangenheit, mit den Trägern des jüdischen Martyriums, mit den Schöpfern der jüdischen Mystik ist

Bubers Judentum geboren. So bleibt ihm der heiße Odem des aus der Tiefe quillenden *Gefühles* eigen, das in der Betrachtung des *historischen*, des *literarischen*, des *religionsphilosophischen* wie des *ethnologischen* Stoffes mit kaum bewußter Tendenz so lange sichtet und wählt, bis daß alles — Schrifttum und Geschichte, Lehre und Nation — die einheitlichen Züge eines in seiner Geschlossenheit imponierenden Systems von gefühlsmäßigem Judentum aufweisen. Ein Volk aus Asien, ein kleiner Zweig an dem großen Baume der orientalischen Völkerfamilien sollen die Juden sein, *nicht*, wie Heine meinte, ein Stück *Occident*, in den Orient versprengt, sondern, gerade im Gegenteil, die bestimmteste Ausprägung *orientalischen* Geistes. Was diesen von Europa unterscheidet, sei die *motorische*, auf die Ergreifung der *Welt* durch die *Seele* gerichtete Tendenz, im Gegensatz zu der *sensorischen*, ganz der liebevollen Aufnahme des äußeren Eindrucks hingegebenen Art europäischen Geistes. So wird dem Orient die stärkste *Subjektivität*, die alles Draußenbefindliche lediglich als Material der *begrifflichen Gestaltung* und der persönlichen *Tat* erlebt, zugeschrieben, dem Occident die *Objektivität* der Anschauung, die nur aus dieser mit ihrer Vielheit und Gegenständlichkeit langsam zur Abstraktion

und zur Einheit emporsteigt. Mag das Schema, trotz der ziemlich beweislosen Heranziehung einzelner Schlagworte aus der indischen, persischen und chinesischen Literatur*) in seiner Allgemeinheit mehr Dichtung als Wahrheit sein — schränkt man es auf Hellas und Judäa ein, so gewinnt es wesentlich an Überzeugungskraft und innerer Wahrheit.

Aus dieser rassenmäßig bestimmten Eigenart der jüdischen Seele fließen nun als Erlebnisse, als natürliche Tendenzen des Volkscharakters, nicht etwa als Ergebnisse begrifflichen Denkens, die drei Grundideen des Judentums, wie sie sich in seiner inneren Geschichte und in den literarischen Denkmälern aus den Höhepunkten jüdischer Schöpferkraft dokumentieren: die Idee der Einheit, die Idee der Tat und die Idee der Zukunft.

Weil die Vielheit der Welt dem jüdischen Seelenauge zu Einheiten und immer höheren Einheiten zusammenschwindet, gebunden von der Begriffe bildenden Macht der betrachtenden Seele, sehnt

*) Die 1912 herausgegebenen Übersetzungen des Dschuang Dsi, des bedeutendsten Vertreters des Taoismus (Verlag v. Eugen Diederichs, Jena), die einen recht gewissenhaften Eindruck machen, sprechen u. E. in keiner Weise für den Buberschen Panorientalismus, zeigen vielmehr so deutliche Züge skeptischer Weltabgewandtheit, daß von motorischem Verhalten zur Welt, von der Bejahung des Lebens, hier ebenso wenig die Rede sein kann wie in der indischen Religionsphilosophie.

sich der Jude nach der höchsten transcendenten Einheit, nach Gott. Die Einheitssehnsucht, in das eigene Innere des Individuums projiciert und mit dem motorischen Trieb zur Tat in lebendige Beziehung gesetzt, ergibt dann das Wesen der jüdischen Religiosität, die „als Verwirklichung der göttlichen Freiheit und Unbedingtheit auf Erden“ gefaßt wird. Der Akt der inneren Entscheidung für das Gute, der die Einheitstendenz in die Seele aufnimmt und in der „Teschuwa“, der Ueberwindung der inneren Entzweiung durch die Tat, ihren höchsten Triumph feiert, er wird von Buber in dithyrambischen Worten gefeiert. Gleichgültig aber soll der Inhalt der Tat sein, die Weihe des Grundgefühls allein, aus dem sie erfolgt, geleitet sie ins Allerheiligste göttlicher Unbedingtheit; es giebt keinerlei sachliche ethische Vorschrift, sondern — auch im Bereiche des Handelns — nur religiöse Erhebung zum Absoluten in der Menschentat.

Aus den beiden Tendenzen zur Einheit und zur Tat folgt die dritte: die — nicht ganz glücklich formuliert — die Idee der Zukunft, besser gesagt Geschichte genannt wird. Die Einheit des Erinnerns und des Vorausdenkens, die Geschichte als Einheit, umfaßt die Zeitenfolge der Generationen; für gewaltige Tat ist ein Menschenleben zu kurz, und hoch über dem Nebeneinander

der dem Juden nur als Mittel erscheinenden räumlichen Dinge steht das *Nacheinander* der geschichtlichen Ereignisse. So wächst die beherrschende Idee des *Messianismus* empor, Gott und Menschheit und Zeitenfolge im Einheitsgedanken zusammenführend.

Von der Fähigkeit eindrucksvoller Sprachgestaltung unterstützt, weiß Buber aus dem Schatze des jüdischen Schrifttums manche funkelnde Perle, die der Trias seiner jüdischen Grundgefühle Leuchtkraft verleiht, zu heben, und seine auf rein ethnischem Grunde wurzelnde Auffassung des Judentums auch *literarisch* zu stützen. Allein den breitesten Raum nimmt bei ihm die *Geschichtsbetrachtung* ein, aus der seiner ganzen Theorie erst aktuelle Lebendigkeit und zwar ein Leben des *Kampfes*, der Charakter schärfster Frontstellung gegen andere Auffassungen des Judentums erwächst.

III.

Das ganze Gebiet der jüdischen Geschichte durchspähend, erhebt Buber diejenigen Personenkreise und Strömungen auf den Schild, in denen das *unmittelbare religiöse Gefühl* das Uebergewicht über alle anderen seelischen Grundkräfte erlangte. Diese Kreise und Strömungen repräsentieren ihm dann das *echte*, wenn auch — nach seiner Auffassung — zumeist unterirdische,

offiziell nicht anerkannte Judentum. Merkwürdigerweise erscheint ihm schon Moses, unser „Lehrer“, als der Vertreter dieses intuitiven, von Gesetzesreligion und dogmatischer Theorie gleich weit entfernten Verhältnisses zum Absoluten — er stellt dem Propheten Moses den ganz dem Zweckhaften hingegebenen Priester Ahron gegenüber und fährt dann fort, die Propheten überhaupt mit der gefühlsmäßigen Wucht ihrer sittlichen Forderung über die im Gesetze erstarrten Priester, die lebendige Agada und den Mythos des Midrasch über die mythenfeindliche, „spitzfindige Kasuistik“ der Halacha zu stellen, das Urchristentum und die Essäer gegenüber dem Pharisäismus, die lurjanische Kabbala und die Mystik des Chassidismus als die eigentliche jüdische Religiostät gegenüber dem Rabbinismus zu feiern. Der „Mythos“, d. h. im platonischen Sinne ein „Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit“, birgt die eigentliche jüdische Religion, das im warmen Herzen des Volkes geborene göttliche Erleben in sich; wo sich (in diesem Sinne) „Mythenhaftes“ in Bibel und Midrasch findet, wird es als höchste Leistung des jüdischen Volksgeistes in Anspruch genommen und, im Vergleich damit, die ganze weltgeschichtliche Geistesarbeit des Rabbinismus als „elender Homunkulus“ abgetan. Nicht

Josef Karo, sondern Isaak Lurja — so meint Buber —, nicht der Gaon von Wilna, sondern der Baalschem hätten, wie im Altertum die Propheten und Mystiker, in ihrer Zeit das Judentum wahrhaft gefestigt und abgegrenzt.

Die hier in möglichst scharfer Konzentration zusammengefaßte Buber'sche Lehre vom Judentum, die natürlich den farbenprächtigen Einzelheiten seiner Darstellung und auch seiner liebevollen Wiedergabe chassidischer Ideen nicht gerecht werden kann, kehrt, wie ein Blick in die Zeitschrift „Der Jude" beweist, bei fast allen seinen Mitarbeitern und Jüngern wieder. Einzelne zufällige Wendungen des „Meisters" werden schon zum festgeprägten Schlagwort erhoben. Untersuchungen — leider meist recht dilettantischer Art — über die Bedeutung der Gottesnamen oder sonstiger höchster metaphysischer und religiöser Begriffe des Judentums wechseln mit historischen Betrachtungen nach dem gedanklichen Schema „Volksreligion contra Rabbinismus und Rationalismus" und mit Übertragungen aus der chassidischen bezw. mystischen Literatur des Judentums.

Der nichtjüdischen Öffentlichkeit gegenüber ist dieses Hervorkehren der irrationalen Seite der jüdischen Religion ein durchaus willkommenes Gegengewicht gegen die gewohnte Verzerrung des

Judentums zu einer Lehre, die *nichts* als Gesetz oder *nichts* als abstrakte monotheistische Dogmatik sein soll. Uns aber interessiert die Wirkung nach *innen*; und wir stellen die Frage, was die jüdische Wahrheit und ihre Anerkennung im jüdischen Kreise von einer zu Buber neigenden Jugend zu hoffen hat.

Man begegne der bloßen Frage nicht mit dem Einwand, daß ja schon die dogmatische *Voraussetzung* aller dieser Gedankengänge, die *Leugnung* des überlieferten Offenbarungsbegriffes, jede Beziehung zum gesetzestreuen Judentum abschneide. Der Schritt von der Leugnung zur Anerkennung der schriftlichen und mündlichen Offenbarung und zwar der Verbalinspiration im altjüdischem Sinne, ist psychologisch durchaus kein unvollziehbarer, sobald nur die religiösen *Inhalte* der Offenbarung stimmungsmäßig mit Begeisterung und aus der Tiefe seelischen Miterlebens als Wahrheit erfaßt werden. Im lohenden Feuer der religiösen Hingabe an die göttliche Wahrheit schmilzt die rationalistische und literarische Kritik, die Wissenschaft und Alltagsklugheit gegen die in den Grundschriften niedergelegte Offenbarungslehre des Judentums zu erheben pflegen, weit rascher dahin, als auf dem bloßen Wege dialektischer Erörterung. Der bibelkritische *Aufputz* einer Lehre braucht also nicht allzusehr zu schrecken, sollte nur ihr inhaltlicher *Kern* der Thorawahrheit naheführen.

Da möchten wir denn des optimistischen Glaubens sein, daß es nicht allzuschwer sein kann, die Ehrlichen unter der wahrheitsuchenden Jugend von der unendlichen Überlegenheit des Totaljudentums der Tradition, wie es die Orthodoxie vertritt, über das Teil-Judentum Martin Bubers zu überzeugen.

Denn, sagen wir es kurz: der subjektiven Entscheidung des „Nicht — sondern", das diesen ganzen Gedankengang durchzieht, setzen wir das „Sowohl — als auch" der auf geschichtlichem Boden wurzelnden jüdischen Treue entgegen. Schon rein äußerlich betrachtet, muß es ja als ein flagranter Widerspruch erscheinen, daß eine Theorie, die aus der Tiefe der jüdischen Volks-Seele die ganze Herrlichkeit geistigen Lebens hervorgehen läßt, eine so ungeheure Fülle geistiger Schöpfung, wie sie mindestens quantitativ die Halacha oder, besser gesagt, die biblisch-talmudische Pflicht-Religion darstellt, als wertlosen Plunder beiseite werfen muß, daß sie ferner mit der gleichen Unduldsamkeit gezwungen ist, gleich den Trägern der Gesetzeswissenschaft auch die ganze Generationenreihe unserer arabisch-jüdischen Philosophen, alle die Träger der reinen Gottesidee im Judentum, Maimonides an der Spitze, als mythenfeindliche „Rationalisten" aus dem Pantheon des jüdischen Geistes zu verweisen. Kann wirklich

jemand glauben, daß *nur* in Propheten und Agadisten, Urchristen und Essäern, Kabbalisten und Chassidim das heiße Blut abrahamitischer Gottesweihe pulsiert, daß es wissenschaftlich, ja sogar wahrhaft national sei, mit scharfem, willkürlich geführtem Schnitte die biblische und rabbinische *Literatur* dreier Jahrtausende, das religiöse, geistige und gesellschaftliche *Leben* der jüdischen Gemeinschaft in *ein* höchst *wertvolles* und zwei gänzlich *wertlose* Drittel zu zerstückeln?

Warum nicht lieber in positivster Bejahung die geistigen Schätze, die uns die Geschichte zur ewig neuen, lebendigen Verwirklichung als Judentum überliefert, ohne willkürliche Wertbetonungen in uns aufnehmen und weiterentwickeln?

In unendlicher Mannigfaltigkeit zeugt das Leben auf dem Boden gleichen Volkstums und gleichen Geschickes Blutmischungen und seelische Differenzierung. „*Was sucht Akiba im Blumengarten der Agada; ihn weist seine geistige Bestimmung zur Meisterung des Denkstoffes in der Höhenluft der Halacha!*" Dieses alte Wort ist mehr als eine biographische Notiz, es ist ein Fingerzeig für die *gleiche Würde* der nicht sowohl zum *Kampf*, als vielmehr zur *Ergänzung* bestimmten seelischen Richtungen im jüdischen Geistesleben!

Ja, nicht nur im Nebeneinander der Individuen wird Mystik *und* Halacha, „sinnlisches Erleben des Göttlichen" *und* rationalistische Reinheit des Gedankens durch die Verschiedenheit der seelischen Eigenschaften gefordert — auch im Leben der *einzelnen Seele selber.* Buber selbst mag — vielleicht ein Opfer einseitiger Erziehung — den Reichtum inneren Erlebens nie empfunden haben, den für den wahrhaften Juden grade der *wechselweise Uebergang* von der Gefühlserregung des Gebetes und der Gottesahnung zu der geistigen Konzentration beim Studium eines haarscharfen „Ran" oder aus den Hammerschlägen der das Leben der Tat meisternden „Halocho pessuko" zu der Naturverklärung eines „Borachi nafschi", zur Geschichtsdurchgeistigung einer Hallel-Hymne bedeutet.

Aber warum könnten die *Jünger* nicht versuchen, der gewollten Einseitigkeit des Meisters zu entgehen?

Wir sind dabei auf die *innere* Beziehung des von Buber so schwer verkannten „Rabbinismus" zu den als Grundideen des Judentums von ihm anerkannten drei Kerngedanken (Einheit, Tat und Zukunft) noch gar nicht eingegangen, wollen das aber im folgenden versuchen.

IV.

Die drei Ideen, die nach Buber den eigentlichen Sinn des Judentums ausmachen, die Ideen der Einheit, der Tat und der Zukunft, laufen, wie eine aufmerksame Betrachtung lehrt, nicht zusammenhanglos nebeneinander her, sondern sie stehn in causalem Verhältnis zu einander; die Einheit Gottes wird durch die Menschentat im Verlaufe des der Zukunft zustrebenden Weltgeschehens inmitten der Gesamtheit der sinnlichen Erscheinungen realisiert. Dieser Gedanke aber ist in den Grundschriften des Judentums, ja im täglichen Gottesdienst — man prüfe nur den dreiteiligen Gedankeninhalt jeder Keduscha, die Gedankenfolge der drei Sätze „Schma", „Boruch" und „Weohawto" — mit so entzückender Klarheit und dabei in solchem Reichtum der Nüancierung niedergelegt, daß er demjenigen, der das Judentum in seiner Totalität lebt, dem orthodoxen Juden, als eine geradezu selbstverständliche Wahrheit erscheint. Er ist von Buber nur in moderner und gewinnender Fassung formuliert und zu einem System von verhängnisvoller Einseitigkeit ausgebaut worden.

An die Vielheit und Gegensätzlichkeit der Erscheinungen tritt die Idee der Gotteseinheit nicht blos als Gegensatz, sondern als Aufgabe,

als Forderung heran. Es gilt, zu vereinheitlichen — die Gottesherrschaft der Welt aufzuprägen. Aber der Zwiespalt lauert vor allem im Innern der Menschenseele selber, die sich der Einheit der Gottes-Herrschaft entzieht.

Die „urgemeinte“ Einheit der Welt ist gespalten in der Entzweiung des Menscheninnern; durch die „Entscheidung“ — d. i. nichts anderes als durch die innere Tat — wird das Böse, der Jezer Horah überwunden, und im Mysterium der „Teschuwa“ die Einheit wieder hergestellt.

Diese Teschuwa aber soll nun nach Buber ein rein psychischer Vorgang sein, außer allem Zusammenhang mit dem Draußen der Welt. Es kommt überhaupt nicht darauf an, so meint Buber, was getan wird, sondern einzig und allein darauf, ob es in menschlicher Bedingtheit oder in göttlicher Unbedingtheit geschieht.

Schon auf den ersten Blick erhellt, daß mit dieser letzten Wendung nicht etwa einer inneren Notwendigkeit des Gedankengangs gehorcht, als einer, wir möchten sagen, individuell psychologischen Neigung entsprochen wird. Es ist klar: um die Konstruktion des Judentums als bloßen seelischen Erlebens des Göttlichen retten, um Prophetismus, Urchristentum, Agada, Mystik, Chassidismus und normenfreies Rassenbewußtsein

auf Kosten des „priesterlichen Zeremonialgesetzes“, des Rabbinismus, der rationalistischen Metaphysik und der Gesetzestreue als alleinige Wahrheit verherrlichen zu können, *muß* die Menschentat ihres *Inhaltes* beraubt, alles Geschehen in *Erleben* aufgelöst werden! Es gelingt dies Buber in Verleugnung seiner eigenen Theorie dadurch, daß er, die urjüdische Teschuwa, den Akt der „Entscheidung“, zu einem rein formalistischen erniedrigend, *erstens* aus dem Begriff der „guten Tat“ das Reich der objektiven Zwecke vollkommen ausschaltet und *zweitens*, in seltsamer Verkennung der Natur draußen und drinnen, die Schliche und Pfiffe des „Jezer Horah“, *über* den doch in Individuum und Volk die große Entscheidung *Jahrtausende lang jeden Tag neu* zu erkämpfen ist, als quantité négligeable behandelt.

Zum ersten. Wenn die Tat des Menschen das Geschick der *Welt* entscheidet, wenn die Gotteseinheit zwar vornehmlich, aber nicht *allein* der Seele des Einzelnen, sondern der ganzen Fülle des Seins und Geschehens draußen ihren Stempel aufdrücken und das *Weltall* zur Harmonie vollenden soll, dann kann das subjektive Moment des *guten Willens* unmöglich genügen, um die Tat auch objektiv zu adeln. Es bedeutet eine logische Vergewaltigung, zugleich aber auch eine ungeheure Verarmung gegenüber dem Reichtum

der Welt, diese als objektiv seiend anzuerkennen, die Menschentat lediglich als Mittel zur Vollendung zu betrachten und dann diese Tat selbst jedes positiven Inhalts zu entleeren, eine „Teschuwa", zu Deutsch doch eine „Rückkehr" ohne Wegweiser und Ziel, eine Entscheidung ohne klare Vorstellung dessen, wofür entschieden wird, zu konstruieren. Buber weiß sehr wohl, warum er in Uebertrumpfung des Kantischen ethischen Formalismus so vorgeht: er will eine „Erneuerung" des Judentums ohne inhaltliche Bestimmtheit des Handelns, will völlige Auflösung aller intellektualen und willensmäßigen Bindungen in freischwebender innerer Gefühls-Erhebung, will Gesetz und Dogma zertrümmern, um den ganzen spezifisch jüdischen Gehalt menschlicher Lebenstat in das glutvoll erregte Innerste der Menschenbrust zurückzuverlegen. Aber gegen diesen Versuch der Vereinseitigung des Judentums protestiert nicht nur die jüdische Geschichte in ihrer Ganzheit, nicht nur Schrifttum und Leben des jüdischen Volkes in ihrer unverkünstelten Vollkommenheit, sondern die eigene, aus dem jüdischen Geiste geschöpfte Theorie. Ohne daß Weltanschauung den Geist erleuchtet und den Willen leitet, bleiben die im Halbdunkel mystischer Vereinigung mit dem Absoluten vorgenommenen „Entscheidungen"

bloße Subjektivitäten der Einbildungskraft, bedeutungslos für das große Weltgeschehen, zu dem ihnen ja jede nur denkbare Beziehung fehlt.

Wenn es gleichgültig ist, was ich tue, gleichgültig, welche objektive Veränderung an den sinnlichen Erscheinungen mein Tun hervorbringt, wie soll das „Wie" meines Tuns das Geschick der Welt vollenden?

Das „Wie" mag entscheidend sein, wenn es zu dem „Was" hinzutritt, und gewiß ist's die Reinheit des ganz auf Gott „gerichteten" inneren Willensaktes, die Glut der religiösen Begeisterung, welche die objektiv gute Tat erst recht befähigt, auch die Dinge dieser Welt emporzuheben ins Göttliche, aber die Materie der Tat, nach der die objektiven Veränderungen draußen sich vollziehen, kann nicht dem Zufall überantwortet bleiben, wenn grade diese Veränderungen zur einheitlich bestimmten Zukunft, zur Gottesherrschaft im Weltall führen sollen.

Die Materie, der Inhalt der Tat aber, der überdies so oft ja aus widerstreitenden Gesichtspunkten ausgewählt, geradezu enträtselt werden muß, kann nur durch Weltanschauung denkmäßig ermittelt, nicht aus religiösen Gefühlserregungen erahnt werden. So schreit Bubers einseitiger Gefühls-Subjektivismus förmlich nach einer

Ergänzung zunächst durch den vervehmten Rationalismus des metaphysischen oder religionsphilosohpischen Denkens, das mit dem Lichte ideenmässiger Erkenntnis den Weg bestrahlt, der aus „Gotteseinheit“ über „Menschentat“ in die „Zukunft“ führt. Und die „Entscheidung“ verliert nichts von ihrer Wucht und Größe, wenn sie für das objektiv Wahre und Gute erfolgt, die Tat nichts von ihrer göttlichen Weihe, wenn sie auch objektiv der Verwirklichung des erkannten oder offenbarten Gotteswillens im Weltgeschehen dient.

Damit aber ist nicht nur historisch, sondern auch logisch die Berechtigung, ja die innere Notwendigkeit derjenigen geistigen Strömungen erwiesen, die Buber, in bedauerlicher Befangenheit, als bloßen „Schutt“ betrachtet, die innere Notwendigkeit derjenigen Partieen des Totaljudentums der Thora, die in den Gruppen „Tauraus“ und „Edaus“, frei von mystischer Gefühlserregung, Erkenntnis lehren; die innere Notwendigkeit endlich der Religionsphilosophie, die das Göttliche, von aller Subjektivität sinnlichen Erlebens gereinigt, zur Höhe der leitenden Idee erheben und damit Grundsätze schaffen will, unter deren Leitung Einzeltat und Weltgeschehen demselben Ziele zuzustreben vermögen.

V.

Mit gleicher, wenn nicht mit noch größerer Entschiedenheit weist Bubers Theorie über sich selbst hinaus, sobald man in der Anwendung auf das Menscheninnere Ernst mit ihr macht. Verlangt der von Buber in vollendeter Unwirklichkeit, gleichsam im luftleeren Raum isolierte Akt der „Entscheidung", wie eben dargelegt, eine inhaltliche Bestimmtheit und daher Weltanschauung fürs Denken, so muß er, um sich in der Wirklichkeit des Geschehens überhaupt durchzusetzen, nicht minder durch ethische Willensbestimmung ergänzt werden. Grade weil dieser Akt der Entscheidung der „Wesensgrund aller Religiosität" im Judentum ist, wie Buber zutreffend sagt, weil er nicht weniger als die „Verwirklichung der göttlichen Freiheit und Unbedingtheit auf Erden" darstellt, so kommt jetzt alles darauf an, ob es mit der Durchsetzung dieser Entscheidung in den Millionen Individuen des jüdischen Volkes, die nebeneinander und nacheinander über diese Erde schreiten, und die sich die religiöse Aufgabe von Generation zu Generation weitergeben, wahrhaftiger Ernst sein soll oder bloße verflatternde Phrase. Soll es Ernst damit sein, wirklicher Ernst in all den tausend Verwicklungen des alltäglichen Lebens, gegenüber den tausendfältigen

Abschattungen geistiger und sittlicher Begabung, inmitten der millionenfachen Verkleidungen des Jezer Horah von drinnen und der einheitsfeindlichen Kultureinflüsse auf den wechselnden Schauplätzen des gechichtlichen Lebens von draußen — dann kann das einfache Rezept einer auf bloßem Gefühl beruhenden „Religiosität" gegenüber solchen aktiven und passiven Widerständen unmöglich zum Siege führen.

Ein von Buber selbst angeführtes typisches Beispiel aus der Urgeschichte des Judentums demonstriert das am besten.

„Als Forderung und Kampf vollzieht sich die Stiftung der jüdischen Religion. — — — Das Volk ist von dem abgefallen, den es noch nicht zu fassen vermochte — die Söhne Levis durchschreiten auf Moses Geheiß das Lager und erschlagen dreitausend ihrer Brüder. Das ausziehende Geschlecht hält den Prüfungen der Wüste nicht stand — es muß in der Wüste hinsterben. In der Vernichtung alles Halben und Unzulänglichen offenbart sich der verkündete Gott als das verzehrende Feuer der Unbedingtheit".

Erst die Volksüberlieferung des Midrasch erschließt uns den Sinn des großen Abfalls, der sich an das goldene Kalb am Sinai anknüpft, durch den Hinweis auf zwei verschiedene psychologische

Momente. Es war entweder der Wunsch, ein sinnlich wahrnehmbares Bild des Göttlichen vor Augen zu haben, oder das Sehnen nach Befreiung von den Schranken des sinnlichen Begehrens, oder beides, was den Bruch herbeiführte. Beide Motive offenbaren sich im Rausch wilder Tänze um das glitzernde Götterbild in der Mitte des Lagers.

Akzeptiert man das erste Motiv, so gibt es kaum ein schlagenderes Beispiel für die gefahrvolle Einseitigkeit Buberscher Judentums-Deutung. Der „Mythos" soll nach ihm alles, soll das echte, Religiosität atmende Judentum sein, der „Mythos", der im „sinnlichen Erleben des Göttlichen" aufgeht, und den nur der vertrocknete, in Rationalismus und Gesetzesstrenge erstarrte Rabbinismus aus dem Judentum hinauszutreiben Jahrhunderte hindurch zu Unrecht sich gemüht haben soll. Nun wohl — was war denn das stürmische Verlangen nach dem Götterbilde anderes, als der dunkle religiöse Trieb nach sinnlich erlebbarem Göttlichen, derselbe Trieb, der den Mythos zeugt und erhält?

Es läßt sich sehr wohl vorstellen, daß die in extatischem Reigen um das Idol sich drehenden Massen, von „Religiosität" im Buberschen Sinne erfüllt, im Tanze um das Tier den

inneren Aufschwung zur zeugenden Schöpferkraft des Göttlichen vollziehen zu können wähnten!

Und doch verkünden die dreitausend Leichen der von Levitenhand erschlagenen Juden laut und vernehmlich durch die Zeiten, daß das verzehrende Feuer der Unbedingtheit des *jüdischen* Gottes *neben* dem lodernden Gefühlsaufschwunge die Unbedingtheit *reinen*, vom Sinnlichen sich loslösenden *Denkens* und die Unbedingtheit eines vom Begehren befreiten, *gesetzbestimmten Wollens* fordert. Weil jenes der mystischen Dämmerung eines gefühlsmäßigen Sicheinswissens mit dem Absoluten, dieses aber dem allen Gehorsamswillen überwältigenden Jezer Horah der sinnlichen Leidenschaft zum Opfer gefallen war, schritt der sühnende Tod durch Israels Lager.

Daß die religiöse Erhebung, die bei Buber eins und alles ist, keineswegs die ihr zugedachte „Entscheidung" zuwege zu bringen vermag, liegt schon tief in ihrer Natur begründet. Das Element des *Genusses*, und sei es aufs höchste und feinste zum Genuß des Göttlichen sublimiert, das *allem* ungebrochenen, konzentrierten Fühlen innewohnt, bringt dieses in allzu nahe Nachbarschaft zum Sinnlichen, als daß auf diesem Wege die gewünschte *Überwindung* der Sinnlichkeit erreicht werden könnte. Kant war ein besserer Psychologe als Buber, wenn er — im Einklang mit dem Rabbinis-

mus — die „Neigung“ als Motiv des sittlichen Handelns mit rigoroser Intoleranz in all ihre Schlupfwinkel verfolgte. Nicht nur die Priesterjünglinge Nodow und Abihu, die doch sicherlich im Rausche höchsten religiösen Erlebens handelten, sondern Ahron, der Priester selbst, der im Genusse seiner Würde einen Akt der „Meïla“, der Veruntreuung am heiligen Salböl begangen zu haben fürchtet, sind ewig lebende Beispiele für die Überlegenheit der biblisch-rabbinischen Totalauffassung religiöser und sittlicher Zusammenhänge über die Einseitigkeit des Buberschen Subjektivismus.

Allein auch abgesehen von ihrer gefährlichen Verwandtschaft mit dem Element des Genusses ist die „Religiosität“ als solche ein für sich allein ganz untaugliches Mittel, die „göttliche Unbedingtheit“ gegenüber der Vielfältigkeit der sinnlichen Widerstände durchzusetzen.

Hierzu bedarf es vielmehr — muß auch das Ziel durchaus als rein religiöses gefaßt werden — einer planmäßig angelegten Technik der Willenserziehung, ohne die alle innere Gefühls-Erhebung zum Göttlichen (ebenso wie alle Erleuchtung des Geistes durch Ideen) zur widerlichsten Lüge und Blasphemie wird.

Diese Technik der Willenserziehung ist die weltgeschichtliche Leistung der Halacha,

und zwar sowohl der spezifisch halachischen Teile der göttlichen Offenbarung in der schriftlichen und mündlichen Lehre, als des durch den Rabbinismus vorgenommenen theoretischen und praktischen Ausbaues der Gesetzeswissenschaft und Gesetzesverwirklichung im Leben.

Wenn wir von einer Technik der Willenserziehung sprechen, so darf dabei in keiner Weise an etwas Äußerliches, Mechanisches gedacht werden. In der Unterwerfung des Menschenwillens unter das Gesetz vollzieht sich in höchster, konzentrierter Form die Aufprägung des im Gesetze verkörperten Gotteswillens auf die Welt der Erscheinung, also der eigentliche Inbegriff der Weltentwicklung, die ja aus Einheit über Menschentat zur Zukunft führt. Und die Form dieser Unterwerfung ist, frei von allem Zwang, die des freiesten Gehorsams aus einer Gesinnung heraus, die innerhalb einer mit wunderbarer Eigenart ausgestatteten geistigen Atmosphäre wie ein Natürliches organisch herauswächst.

Diese eigenartige Atmosphäre aber, in der abstraktes kritisches Denken, schwärmerische Gottesbegeisterung und eiserner Pflichtgehorsam zu einem wundersamen Ganzen zusammenschmelzen, ist die Welt der eigentlichen biblisch-talmudischen Halacha, der Gesetzeswissenschaft, die Welt des „Lernens.“

Tränen möchte man vergießen, wenn man all die Worte der Lieblosigkeit und der Verkennung sich vergegenwärtigt, die halb und ganz entfremdete Söhne des jüdischen Volkes grade gegen diese den ureigensten geistigen Besitz des Judentums bildende geistige Welt gerichtet haben! Zu ihrer Würdigung hat Lazarus in seiner Ethik schöne und verständnisvolle Worte, hat unter den Nichtjuden Herford zwar am Äußeren klebende, aber doch ehrlich warme Töne gefunden — Buber steht ihr, im Banne seines Teil-Judentums und seiner Kampf-Theorie, ohne die rechte Erkenntnis gegenüber. *) Derselbe Buber, der sein literarisches Material zum größten Teile aus den Schatzkammern der Gemara holt, der sich darüber erregt, daß überhebliche Verständnislosigkeit den Midrasch in seiner Tiefe als „spitzfindige und unfruchtbare Kommentarsammlung", die Agada als „flache Parabeldichtung" abgetan hatte, derselbe Buber stimmt seinerseits in den Chorus der paulinischen Theologie ein, um von „spitzfindiger Kasuistik" in der Wissenschaft, von „wimmelndem Formelkram" und

*) Bei Bubers Jüngern dringt sporadisch besseres Erkennen durch. So sagt z. B. Reiner in Heft 3 des „Juden": „Alles, was an religiösen Neuschöpfungen entstand (vom Urchristentum bis zum Chassidismus) gab „nicht den kleinsten Buchstaben vom Gesetz und allen seinen späteren Verschärfungen auf, sondern fügte neue hinein." Das ist nicht in kritischem, sondern nach dem Zusammenhang in zustimmendem Sinne gesagt.

„freudeleerer Gesetzesherrschaft“ in der Praxis zu reden.

Wie sinnlos ist der Vorwurf der „spitzfindigen Kasuistik“.

Das wirkliche Leben besteht nun einmal aus einer unendlichen Mannigfaltigkeit von „Einzelfällen“, und in dem Augenblick, in dem die aus höchster Einheit herfließenden Prinzipien ihren gefahrvollen Weg antreten über das Gestrüpp und Geröll, das Kosen und Locken der Sinnlichkeit zu den der Unterwerfung harrenden Dingen dieser Welt — müssen sie notwendig zu einem zu tausenden Einzelheiten sich erweiternden ethisch-juristischen Systeme werden, wie es in der jüdischen Gesetzeswissenschaft vor uns liegt.

Allein diese Gesetzeswissenschaft hat ihren Selbstwert und ist in ihrer umfassenden Tiefe und Weite vom Bibelwort vorausgesetzt.

Mit der restlosen Hingabe der ganzen Volkskraft an diese Gesetzeswissenschaft hat das jüdische Volk daher nichts weiter getan, als was sein Gesetzgeber vom ersten Augenblicke an von ihm verlangte: es hat mit höchstem Ernste, mit der Wucht wahrhaft sittlicher Unbedingtheit die Konsequenz aus „Schma“, „Boruch“, „Weohawto“ gezogen.

„Und es seien diese Worte, die ich Dir heute als Pflicht auferlege, auf Deinem „zwie-

spältigen" Herzen — schärfe sie Deinen Kindern ein und sprich von ihnen, wann Du in Deinem Hause weilest, auf dem Wege wanderst, Dich niederlegest oder Dich erhebest."

Es gab und es gibt aber auch praktisch keinen anderen Weg, um ein ganzes Volk, auf hundert Schauplätzen der Geschichte, in der Folge von Generationen für eine so ungeheure religiöse Aufgabe zu erhalten, als den Aufbau einer den ganzen inneren Menschen ergreifenden geistigen Welt, wie sie die Gesetzeswissenschaft darstellt, und den Aufbau einer den Willen der Individuen zur vollendeten Emanzipation vom Jezer Horah erziehenden Lebenspraxis, wie sie die Gesetzeserfüllung sichert.

Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, die beiden letzteren Thesen durch eine psychologische Analyse des „Lernens" einerseits, der gesamten pflichtgemäßen Mizwa-Erfüllung andererseits, im einzelnen zu begründen.

Werden wir ja ohnedies, die geistigen Strömungen der Zeit musternd, von anderer Seite her, denselben Weg nochmals zu beschreiten, aus Teil-Judentümern umso tiefer und klarer den Wahrheitsgehalt des geschichtlich gegebenen Total-Judentums zu erschließen haben.



VI.

Hermann Cohens Ideenwelt.

Martin Buber glaubten wir als typischen Vertreter einer Gedankenrichtung betrachten zu dürfen, die ihr Judentum auf den Naturtatsachen der Rasse und des Blutes, der nationalen Bestimmtheit und dem aus dem Unbewußten quillenden Gefühlsreichtum aufbaut, einer Gedankenrichtung, die, ob sie auch bemerkenswerte Bruchstücke jüdischer Wahrheit zu Tage fördert, schließlich doch in einem Teil-Judentum befangen bleibt, das nur durch Einordnung in die Totalität des überlieferten Judentums Wert und Würde echter Wahrheit erlangen könnte.

Es scheint Zufall, ist aber keiner, daß Buber in diesen Kriegstagen, die auf dem Gebiete des sittlichen Wollens, wie der logischen Erkenntnis so vieles zur Entfaltung und Entschleierung treiben, in eine auch weitere Kreise fesselnde Polemik mit einem anderen hervorragenden Vertreter jüdischen Geisteslebens in Deutschland verwickelt worden

ist: mit Hermann Cohen, dem Marburger Kant-Philosophen und denkklarsten Kopf des liberalen Judentums.

Cohens Lehre vom Judentum, in allen äußeren und inneren Beziehungen ein typisches, wenn auch philosophisch vertieftes Abbild der sogenannten liberalen Strömungen, wird sich uns zugleich an entscheidenden Punkten als förmliches Widerspiel der Buber'schen Auffassung erweisen und dadurch ihren Charakter als subjektive Vereinseitigung überlieferter Total-Wahrheit — nur nach einer anderen Richtung als bei Buber — umso deutlicher bekunden.

Könnte es aber auf den ersten Blick scheinen, als sei eine ganz in der schwer verständlichen Schulsprache des Katheder-Philosophen vorgetragene, die Popularität geradezu bewußt verschmähende Lehre wie diejenige Cohens keineswegs geeignet, zur Erkenntnis tieferer und breiterer geistiger Strömungen innerhalb der jüdischen Jugend beizutragen, könnte es scheinen, als seien Cohens Gedanken vielmehr die eines Einsamen, fern davon, Schule zu machen — so ist dennoch das Gegenteil richtig. Mit innerer Notwendigkeit treibt das Geistesleben bestimmte Typen geistiger Betätigung hervor, und es ist keine bloße Schrulle der Geschichte, wenn neben dem ganz im Urgrund verborgener Rassegefühle wurzelnden, wesentlich

aesthetisch orientierten jüngeren Denker als Widerpart der *Logiker* von Marburg steht — ganz und gar kühle Gedankenklarheit, bewußt und energisch den alles überragenden Vorrang der Begriffe schaffenden *bewußten Vernunft* auch für die Auffassung des Judentums betonend.

Ist Cohen also bei all seiner individuellen Eigenart, bei aller subjektiven Originalität seines philosophischen Denkens doch im tiefen Grunde der Exponent einer objektiv notwendigen *Strömung* im Gesamtleben des Geistes, so darf und muß auch er uns im höheren Sinne als das Haupt einer „Schule" gelten, deren Bestand nicht an das Leben und die Lehrtätigkeit des greisen Kantianers geknüpft ist, die vielmehr immer wieder, erst recht aber an einem Wendepunkt des geistigen Werdens, zur Auseinandersetzung mit der Wahrheit des geschichtlichen Judentums zu laden sein wird.

Und wiederum ist's kein Zufall, daß *Buber* aus dem *Osten* kommt mit seinen Volksmassen als den Trägern des Naturhaften, Unbewußten, Mystischen, aus dem Osten mit seinem die ganze Intensität heißen Gefühles aufpeitschenden Einzel- und Gesamtleide — *Cohen* dagegen aus der zur Erkenntnis verklärten, vom Antisemitismus kaum gekräuselten, jüdischen Atmosphäre des *Westens*; von dort, wo man in verhaltener Sympathie von Ferne her nur die Wogen leidenden, ringenden

Volkstums rauschen hört, mit dem *Kerne* seines Wesens aber ganz in der allgemeinen wissenschaftlichen Kultur einer vernunftfrohen, leidfreien Gegenwart wurzelt.

Buber kommt ganz aus dem *Erleben* jüdisch-religiösen Volkstums her, Cohen aus dem *Erlernen* jüdischer Erkenntnisinhalte, jüdischer *Literatur*. Früh hineingetragen in die Weite des universellsten wissenschaftlichen Betriebes, bewußt sich loslösend von der „Enge“ der in religiöser Umschränkung verhafteten jüdischen Geisteswerte, wird Cohen eigentlich erst in späteren Jahren — eben durch die sanfte Welle des Antisemitismus, die dem an Staat und deutsche Wissenschaft so rücksichtslos Hingegebenen eine schier persönliche Beleidigung dünkt — auf die Lehre seiner Jugend zurückgeworfen.

Mit den in jahrzehntelanger Forscherarbeit gereiften Ergebnissen seines philosophischen Denkens tritt er nun in einer Art Selbstbesinnung, die zugleich eine geistige Selbst*behauptung* gegenüber den unsittlichen Zumutungen der auf die Gesinnungslosigkeit spekulierenden Tauf-Politik werden soll, an den *literarischen* Stoff des Judentums heran. Die ausgesprochene *Kritik* am Judentum wird allerdings nicht nur durch die reife Abgeklärtheit des Alternden, sondern auch durch die tief im Herzen wohnende Pietät für die von Gassenbuben

so unsanft verhöhnte geistige Mutter in Sanftmut getaucht, aber die ganz und gar auf zugespitzte philosophische Grundsätze gestellte Lebensarbeit — es gibt bekanntlich keine strengeren Dogmatiker auf Erden als die Bekenner der Philosophie des Weisen von Königsberg — erzwingt dessenungeachtet eine sehr scharfe kritische Auswahl unter der reichen Fülle jüdischer Gedankeninhalte. Sie macht sich — wie bei Buber — sowohl im Querdurchschnitt durch die zeitlos nebeneinander gestellten Ideen des Judentums geltend, als auch in der entschiedenen Verwerfung oder Bevorzugung bestimmter historischer Persönlichkeiten, Gruppen und Erscheinungen im Längsdurchschnitt der jüdischen Geschichte, je nachdem sie dem Betrachter als Verkörperungen unsympathischer oder zusagender Gedankengänge erscheinen. Eine zusammenfassende Systematik des Judentums oder, besser gesagt, eine Dogmatik des Judentums besitzen wir von Cohen vorerst nicht; aus einer Reihe kleinerer Schriften und Aufsätze über jüdische Gegenstände, in Verbindung mit seinem großen „System der Philosophie", insbesondere der „Ethik des reinen Willens", muß seine Gesamtauffassung festgestellt oder erschlossen werden.

VII.

Die biographisch-historische Tatsache, daß Hermann Cohens Konstruktion des Judentums nicht etwa das Ergebnis einer mitten in der Fülle jüdischen Seelenlebens vorgenommenen inneren Auseinandersetzung mit der allgemeinen Kultur ist, sondern umgekehrt ein nachträglicher Wiederannäherungsversuch des aus autonomem Denken geborenen Systems an die religiösen Jugenderinnerungen des Denkers, beraubt seine Auffassung ebensowenig ihres typischen Charakters, wie dies die eingangs erwähnte originale Form seines Denkens bewirkt. Denn die Mehrheit der in die westeuropäische Kulturwelt hineingeborenen Söhne des jüdischen Volkes teilt ja dieses Geschick einer Jahre, oft Jahrzehnte hindurch ohne starke Widerstände wirksamen intensivsten geistigen Assimilation an die wissenschaftliche Kultur der Zeit. Sie ist insbesondere an der Universität geradezu umklammert von der zwingend scheinenden Methodik des wissenschaftlichen Denkens, sodaß sich bei den meisten der Versuch des Aufbaus einer harmonischen jüdisch-religiösen Weltanschauung in ganz ähnlicher äußerer Form — in der der Wiederannäherung — vollzieht wie bei Cohen. Nicht umsonst weist die confessio des liberalen Judentums, die berühmten „Richtlinien", bei kritischer

Betrachtung eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Cohens Lehre vom Judentum auf, soweit religionsphilosophische Grundsätze in Betracht kommen — sie sind eben der Niederschlag einer mit dem Maßstabe einseitigster Tendenz an das historische Total-Judentum herantretenden Eigenart, die ihren Charakter und ihre Grundlegung von anderswoher empfangen hat.

An drei Hauptpunkten setzt Cohen sein Denken in Beziehung zum Judentum, an den gleichen drei Punkten, die wir — allerdings mit gewissen begrifflichen Nüancierungen — auch bei Buber als Wegweisern in das Reich des jüdischen Geistes begegnen. Es sind Gottesidee (Idee der Einheit), Charakter der sittlichen Handlung (Idee der Tat) und messianische Idee (Idee der Zukunft).

Wenn Cohen mit trotziger Entschiedenheit nach innen und außen sich als Jude bekennt, wenn er die dem liberalen Judentum so bedrohliche Hinneigung zur Taufe nicht etwa bloß dort, wo sie als einfache Gesinnungslumperei auftritt, sondern an sich als einen sittlichen und Kultur-Rückschritt mit Erbitterung bekämpft, so ist es vor allem die jüdische Gottesidee, die dem Systematiker der Philosophie den Mut des Bekennertums zur jüdischen Religion verleiht. Es liegt darin nicht etwa allein das negative Moment der tief ausgeprägten Abneigung gegen den „mythischen" oder pantheistischen

Charakter der christlichen Gottesvorstellung, sondern auch eine in tieferen Gedankengängen verankerte Erkenntnis, deren Wahrheits-Elemente festzustellen sich verlohnt.

Cohen steht erkenntnistheoretisch, wie bekannt, grundsätzlich auf Kantischem Boden; allein er hat das Ganze der vielseitigen Kantischen Lehre zu einem selbständigen, in sich geschlossenen Gedankenbau fortentwickelt, den man wohl mit Recht dahin charakterisieren darf: was Kant an realistischen Elementen in Natur und Menschenwelt noch übrig gelassen, was er aus den ewigen Postulaten der Vernunft als zum mindesten präsumptive Wirklichkeit jenseits einer subjektiven Begriffswelt hergeleitet und als wissenschaftlich nicht widerlegbare Metaphysik anerkannt hat, ist bei Cohen restlos vertilgt und aus seinen letzten Schlupfwinkeln vertrieben. Es gibt kein Entrinnen aus der Welt des reinen Begriffs, keine andre Wahrheit als die logische Übereinstimmung der Begriffe innerhalb der Erscheinungswelt einerseits, der Welt des Sittlichen andrerseits, keine Gewißheit als die aus der mathematischen Naturwissenschaft und aus der begrifflichen Rechtswissenschaft geschöpfte subjektive Selbstgewißheit des reinen Denkens. Die metaphysische Bedürfnislosigkeit ist nach Cohens Anschauung im Grunde genommen zur höchsten Tugend des Kultur-

Menschen geworden, denn auch der Skeptizismus, der in seiner Resignation doch immerhin noch ein *Bedürfnis* nach objektiver Wahrheit widerspiegelt, wird als logisches Ergebnis aus solchen Prämissen von Cohen keineswegs zugelassen; jedes Hinüberschielen vielmehr über die Grenzen derjenigen Erkenntnismethoden, die aus der Betätigung des *Intellekts*, aus der abstrakten Verstandestätigkeit an der Welt der Erscheinung in Logik und Ethik hervorgehen, bedeutet einen Rückfall in die wissenschaftliche Barbarei der vorkritischen Zeit, eine Sünde wider den heiligen Geist der über alle erträumte Wirklichkeit souveränen Begriffswelt. Sie wird dem Menschen mit fast brutaler Rücksichtslosigkeit als die *einzige* Wirklichkeit aufgedrängt.

So bildet die *Wissenschaft* der Begriffe in Logik, Ethik und Ästhetik — die *Erfahrungswissenschaften* als Material bearbeitend — den sich gegenseitig verbürgenden Inbegriff gesicherter Wahrheit, und es kann neben ihr keine anderen Götter geben.

VIII.

So muß aber auch vor allem die Religion als solche für Cohen zum *Problem* werden. Zwar, ihr empirisches Dasein mitten in der Kulturwelt kann nicht wohl geleugnet, ihr gewaltiges Wirken

im Reiche der Geister, auch der erlesensten, nicht ohne weiteres ignoriert werden. Aber wo ist ein Plätzchen in dem geschlossenen System der Logik, Ethik und Ästhetik, an dem sie legitim unterzubringen wäre, ohne die methodische Geschlossenheit der Wissenschaft und damit die einzige Gewähr für Wahrheit, die es überhaupt gibt, zu zersprengen? Den Ausweg aus dem Dilemma bildet eine scheinbar kleine, begriffliche Lücke dort, wo Logik und Ethik, sagen wir populärer, wo Natur und Sittlichkeit in einander übergehen. Um Logik und Ethik miteinander zu verknüpfen, um die Gewähr zu bieten, daß der sittlichen Arbeit des Menschengeistes das Substrat in der Welt der Erscheinung nicht eines Tages gänzlich fehle, kurz um die Einheit von Erscheinungswelt und Sittlichkeit zu verbürgen — dazu bedarf es in Cohens Gedankenbau der Idee Gottes. Gott, oder vielmehr richtiger ausgedrückt, die Idee: „Gott", d. h. der Gedanke eines außerweltlichen Schöpfers der Erscheinungswelt, ist Bürge dafür, daß alles Dasein um sittlicher Zwecke willen da ist, er ist der Legitimator des Zweckbegriffes.

Die Gottesidee gehört somit der Ethik an; sie ist ein von dieser geschaffener Hilfsbegriff, eine Hypothese der Ethik.

Aber wenn sie eine selbstgeschaffene Hypothese der Ethik ist, was nützt sie dann zur Legitimation der Religion?

Die Antwort lautet, daß die Ethik als solche keine genügende Gewähr für die Erhaltung und Vertiefung der von ihr geschaffenen und für sie unentbehrlichen Gottesidee biete — sie hat deshalb als einen „Nebenweg der Kultur", als ein Kulturmittel, das „sich selbst zur Erledigung bringt", die aus dem „Mythos" herkommende Religion vorläufig neben sich anzuerkennen, den Denkstoff der Religion als Baumaterial zu ergreifen, und unter strenger Kontrolle des systematischen wissenschaftlichen Denkens umzugestalten, insbesondere zu idealisieren.

Aus dem „Mythos", d. h. aus dem vor aller Kultur wirksamen, gefühlsmäßigen Erleben einer hinter der Erscheinung stehenden, angeblichen seelischen Welt (ein Erleben, das zur Schaffung der heidnischen Götterwelt wie des Seelenbegriffs überhaupt geführt haben soll) ist nun allerdings die ganze Kultur, auch Wissenschaft und Kunst, hervorgegangen. Aber während die Wissenschaft sich von allen mythischen Elementen befreit hat und reiner Begriff geworden ist, haftet nach Cohen der Religion naturgemäß dauernd eine mehr oder minder große Fülle dieser Zeugen ihres Ursprungs aus dem Mythos an, und die

kulturelle Rangstufe einer Religion bemißt sich geradezu nach dem Grade ihrer Reinheit vom Mythos. Je weniger also eine Religion sich für das Wesen ihres Gottes, für dessen Walten in Natur und Menschenleben, für seine Attribute interessiert, je mehr sie ihren Gott lediglich als Verwalter des ethischen Zweckbegriffes betrachtet und den Blick ihrer Bekenner von Gottes Wesen ab und ausschließlich auf das sittliche Verhältnis zwischen Menschen und Menschen lenkt, desto höher steht sie, denn desto mehr hat sie sich der reinen Ethik, d. h. der reinen Wissenschaft genähert.

Eine solche Religion ist nach Cohen das Judentum, und die Reinigung des Gottesbegriffes insbesondere von allem, was an die mythischen Gottesvorstellungen, d. h. an innerlich erlebte und äußerlich gewordene Gefühlsbeziehungen zwischen Mensch und Gottheit erinnert, ist nach Cohen der tiefste Sinn der jüdischen Heilesbotschaft von der Einheit Gottes. Nicht die numerische Differenz, ob es einen Gott gebe oder drei oder viele, mache die tiefe Kluft aus, die Judentum und Heidentum scheide, sondern die Tatsache, daß nur der eine Gott, der als Einheit der Einheit des Alls gegenübersteht, ausschließlich

Vertreter der Sittlichkeit sein könne und nichts sonst. Was Gottes Wesen an sich sei, das zu wissen, zu erfahren und zu verkünden, haben die Propheten und die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters grundsätzlich abgelehnt; nur was Gott uns ist und zwar als Vorbild und Gesetzgeber der Sittlichkeit uns ist, fiel in den Kreis ihres Interesses. Vermöge dieser Keuschheit der jüdischen Gottes-Verkündung, die es mit einem Schein von Recht gestattet, das höchste Wesen aus dem Kreise der persönlichen, Leben wirkenden Kraft in den Schatten der regulativen „Idee" zurücktreten zu lassen, erblickt Cohen im Judentum die relativ höchststehende Religion, und er findet, doch wohl im Herzen schlummernde Gefühlserinnerungen unbewußt zu den Ergebnissen des Denkprozesses hinzufügend, Akzente von geradezu religiöse Wärme, wenn er von der Inbrunst des Schma Israel-Rufes spricht, die den Juden der Gegenwart zu durchdringen habe.

Bevor wir prüfen, was an diesem Gedankengang Wahres ist, muß aber die Stellung ins Auge gefaßt werden, die sich für Cohen zur Religion des Judentums auf dem Gebiete der Menschentat und der Menschheitszukunft ergibt.

IX.

Das Grundgesetz des sittlichen Handelns ist nach Kant der kategorische Imperativ; und die *Möglichkeit*, diesem Imperativ, unabhängig von allen natürlichen inneren Bedingtheiten und Hemmnissen, zu gehorchen, mit anderen Worten die Voraussetzung der sittlichen *Freiheit* im Gegensatz zur Natur-Kausalität, findet *Kant* in dem *intelligiblen* Charakter des Menschen — religiös ausgedrückt: in dem freien Gottesfunken des menschlichen Geisteslebens — verankert. Für Cohen ist der intelligible Charakter überholte und von Kant selbst überwundene Metaphysik; das Problem der „Freiheit" hat — genau wie dasjenige vom „Wesen Gottes" vor der *Idee* Gottes — methodisch zu *verschwinden* gegenüber dem Gedanken der Autonomie: der *Selbstgesetzgebung*. Die „*Freiheit*" ist ein auf das *Individuum* eingestelltes, letztlich im Seelenbegriff wurzelndes metaphysisches Problem, ist verkleideter Mythos — die *Selbstgesetzgebung* dagegen führt unmittelbar hinaus aus der Enge des Einzeldaseins in die Weite der verstandesmäßig geschaffenen Idee von der *Menschheit*. Denn das „*Selbst*", das zugleich und ebensowohl Gesetz*geber* wie *Endzweck* des Gesetzes ist, es soll weder das empirische, noch das intellegible

Ich sein, sondern es ist die im Einzelmenschen verkörperte Allmenschheit. Handle so, daß dein Wille in der Form einer allgemeinen Gesetzgebung bestimmt wird — das allein bedeutet der kategorische Imperativ. Der Begriff der „allgemeinen Gesetzgebung“ setzt eine Allgemeinheit über dem Einzelnen voraus.

Also wird der Einzelne nur durch seine Beziehung zur Menschheit zur sittlichen Persönlichkeit; einzig und allein aus dem Gedanken der Allmenschheit ist der des Individuums begrifflich erst abzuleiten, und nur als Bestandteil und Träger der im Verlaufe der Geschichte in voller Würde herauszuarbeitenden Gesamtmenschheit gelangt der Einzelne selber zum Range des sittlichen Selbstzweckes.

Sowohl Cohens Vergötterung des Staatsgedankens — der Staat ist ja das Mittelglied zwischen Einzelwesen und Zukunftsmenschheit — als die Orientierung seiner Ethik auf Politik und Rechtswissenschaft, wurzeln in dieser Fundierung des Begriffes der sittlichen Handlung. Alles Naturhafte und Unbewußte, Gefühl, seelische Einheit, Familie, Rasse, Nationalität sinkt zur nahezu völligen Bedeutungslosigkeit herab gegenüber der begrifflichen Fundamentierung des Sittlichen auf den freien Schöpfungen des Verstandes in Rechtsgemeinschaft, Staat und Politik.

Trotz der scharfen Betonung der Selbstgesetzgebung kommt Cohen nun ein Stück weit dem Anspruch des Judentums, wie der Offenbarungsreligion überhaupt, auf autoritative Bestimmung des menschlichen Willens entgegen. Daß die Gottesidee als solche dem strengsten Begriff der sittlichen Autonomie nicht widerstreitet, ist klar, da diese Gottesidee selbst ja nichts weiter als die oberste regulative Idee der Welt des Sittlichen sein soll; aber auch der Gedanke wird betont, daß zur Ermittlung des Sittlichen keineswegs der ungebildete, jeder Anleitung entbehrende Verstand taugt, daß er vielmehr in den konfliktreichen Verzweigungen des sittlichen Lebens der Belehrung bedarf, und daß dabei die biblischen, die religiösen Urkunden überhaupt nicht schlechter gestellt sein können als die höchsten Erzeugnisse der Weltliteratur. Gerade weil die intellektualistische Tugend Cohens restlos wissenschaftlich erkennbar ist, ist sie lehrbar und erlernbar und kann de Lehrmittel nicht entraten. Dennoch wende sich Cohen mit Entschiedenheit gegen jedes fixierte Wort Gottes und verwirft den „Buchstabenglauben" als unversöhnlichen Feind des religiösen Rationalismus, der allein ja allenfalls als vorläufiger Nebenweg der Kultur neben der souveräner Wissenschaft geduldet werden kann. Das Geset des Judentums ist somit — ein „Zaun", ein Za

um die wertvollen Grundideen, die es birgt, und deren Kulturwert lediglich in ihrer mythenfremden Begrifflichkeit liegt; aber ein Zaun ist — kein Garten! So ist der „Zaun“ mit derselben vorbehaltreichen Pietät vorerst treulich zu respektieren, wie die Religion überhaupt im Verhältnis zum geschlossenen Wissenschaftskreis der Kultur — bis daß die Menschheit ihren idealen Begriff erfüllt, oder besser, da die Aufgabe ja ewig Aufgabe bleiben soll, bis sie zur wissenschaftlichen Selbstgesetzgebung und zu der im Staatenbund realisierten höchsten Form politischer Sittlichkeit gelangt ist.

Damit kommen wir zum dritten und wichtigsten Gesichtspunkt, unter dem Cohen seine Ideen zum Judentum in Beziehung gesetzt hat — dem Messianismus. Man sagt nicht zuviel, wenn man den Messianismus — losgelöst von allem Nationalen und Historischen — als den eigentlichen Kern des Cohenschen Denkens bezeichnet. Der Messiasgedanke ist die Idee der politischen Menschheitsverbrüderung, die Idee der Zukunft überhaupt. Die Vergangenheit verschwindet im Dunkel des Mythos, die Gegenwart erdrückt mit der aufdringlichen Realität ihrer Erscheinungswelt die Selbständigkeit der „reinen“ Begriffswissenschaft — die Zukunft ist das eigentliche Feld der alleinherrschenden konstruktiven Vernunft. Von der

Zukunft her, aus dem Gedanken der Allmenschheit wird der Begriff des Menschen als sittlicher Persönlichkeit ermittelt, um der Zukunft willen die Idee Gottes als des Bürgen der Zukunftsvollendung in den Himmel der Wissenschaft eingelassen. Es ist der Stolz und die Würde des Judentums, daß seine Propheten nicht nur die Idee des einzigen Gottes als des Gottes der Sittlichkeit entdeckt, sondern auch die Idee der Menschheitszukunft als des Leitgedankens der politischen Sittlichkeit unter dem Namen des „Messias“ offenbart haben. Der „Messias“ ist eine politische Persönlichkeit, ein oberster Träger staatlicher Macht, und er ist doch zugleich der Mittelpunkt einer allumfassenden sittlichen Neuordnung und Vollendung aller irdischen Dinge auf dem Schauplatz der Staatengemeinschaft und inmitten einer ganz natürlichen, kausal bedingten, dabei aber teleologisch vorgedachten Entwicklung. Dieses messianisch-politische „Aulom habbo“ hienieden drängt das individuell-seelische „Aulom habbo“ des Einzelnen im Jenseits ganz in den Hintergrund des bloß in allgemeinen Umrissen Geahnten, des Unerkennbaren zurück — das Geheimnis auch hier keusch verhüllend, wie das Wesen Gottes —, das Menschliche auch hier stark betonend, wie Gottes Funktion als Vorbild und Gebieter des Sittlichen.

So ist das Judentum als Verwalter der Messias-Idee der eigentliche Hüter der Würde des Staatsgedankens. Denn nur aus der Organisation der Staaten kann die als Gemeinschaft organisierte Menschheit hervorwachsen, die die Propheten um den Gottesberg sich scharend, geschaut und als Gewißheit verkündet haben.

Die Gottesidee, die im Schrifttum niedergelegten ethischen Einzelgedanken und die Messiasidee repräsentieren somit nach Cohen den Wahrheitsgehalt des Judentums und rechtfertigen seinen Anspruch auf Geltung und Fortentwicklung in der Kulturwelt. Die Kritik wird sich an diese Einteilung anzuschließen haben.

X.

Galt es, gegenüber Bubers Anschauungen der unkritischen und einseitigen Verherrlichung des Mythos wie der unbewußt-gefühlsmäßigen Elemente der Religiosität überhaupt vom Standpunkte der jüdischen Wahrheit entgegenzutreten, galt es dort ferner, den Pferdefuß des selbstischen Genusses d. h. der Sinnlichkeit auf dem Höhepunkt der religiösen Extase aufzuweisen — so stehen wir bei Cohens Ausprägung der jüdischen Grundideen, insbesondere der Gottesidee und ihrer Konsequenzen, dem entgegengesetzten Extrem, einem aufs äußerste gesteigerten Intellektualismus,

gegenüber. Aber dieses Extrem, der Versuch der auf sich selbst gestellten souveränen Vernunft, eine tragfähige religiöse Grundlage zu schaffen, die den Namen Judentum verdient und an Wahrheitsgehalt und Reichtum mit der Überlieferung wetteifern kann, ist ebenso gescheitert und mußte wegen seiner Einseitigkeit ebenso notwendig scheitern, wie die von Buber inaugurierte Geburt des Judentums aus dem Mythos sich als Fehlgeburt erwies.

Es ist zwar vollkommen richtig und gehört zu den gesicherten Erkenntnissen, die Cohen im Einklang mit S. R. Hirsch immer wieder hervorhebt, daß das Judentum zu allen Zeiten — wir fügen hinzu: sogar auf den Höhepunkten der kabbalistischen Philosophie — dem Wesen Gottes gegenüber in äußerster Keuschheit und Zurückhaltung verharrte. לית מחשבה תפיסא ביה כלל — „der Gedanke reicht nicht an Ihn heran“, das ist das Schlagwort der luzzatinischen Kabbala, die dann grundsätzlich dazu übergeht, lediglich von dem Schöpferwillen Gottes zu sprechen. Nicht die Propheten erst — diese gewiß —, sondern schon die Thora haben das Menschlich-Sittliche in den Brennpunkt des inneren Interesses gerückt, auch dort wo es sich um die Beziehung Gottes zum Menschen handelt, und selbst die so gerne in den Orkus des außersittlichen Mythos

zurückgeschleuderte Opferlehre knüpft so offensichtlich an die Lagen und Wechselfälle des sittlichen Lebens an, an Schuld und Sühne, Pflicht und Glück, Hingebung und Ausdauer, daß man Cohens These von dem eigentlichen Sinne des prophetischen Judentums auf das ganze Judentum ausdehnen und akzeptieren kann. Ja, sogar darin ist Cohen beizupflichten, daß im Geist des Judentums — wir sagen wiederum, nicht nur des prophetischen, sondern erst recht des biblisch-rabbinischen — selbst das Interesse am Geschicke hinter demjenigen an der Tat des Menschen zurücktritt, Gott allemal mehr Gesetzgeber als Vorsehung ist. Der Denkstein für Gottes Waltung, die „Mazewa“, geliebt bei den Vätern, ward beim Volke des Gesetzes verworfen, weil fortan Gott vor allem als Vorbild und Gesetzgeber des sittlichen Handelns erkannt und verehrt sein will. Das mit Schärfe betont und begründet zu haben, bleibt Cohens Verdienst um die Wahrheit.

Allein ein anderes ist das Vorwiegen eines bestimmten Gesichtspunktes innerhalb eines großen Gedankenkomplexes, ein anderes die Reduzierung und Auflösung dieses vielseitigen Komplexes auf diesen einen Gesichtspunkt bis zur vollendeten Einseitigkeit.

Cohens Gott des Judentums ist weit davon entfernt, ob seiner unerforschlichen Erhabenheit, aber in der Fülle höchster Realität sich bloß der Erfassung oder dem Schauen des irdischen Menschengeistes zu verhüllen, er ist vielmehr seinem Wesen nach nichts weiter als ein von eben diesem Menschengeist erfundener methodischer Hülfsbegriff der wissenschaftlichen Ethik. Die wirkliche Demut des Menschengeistes bei den Propheten und jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters hat bei Cohen den Charakter einer recht zweideutigen Schein-Demut angenommen, die sich zwar nicht nach der positiven Seite vermißt, von Gottes Wesen etwas auszusagen, die „Keuschheit“ aber soweit treibt, von dem verehrten Wesen alle wesenhafte Realität wegzuphilosophieren. Der Begriff „Gott“ ist eine Hypothese. Daß nun diese frei erfundene Hypothesis die Wahrheit und Wirklichkeit der Ethik retten soll, deren gefährdeter Charakter Cohen lebhaft zum Bewußtsein gekommen ist, gehört zu dem System seltsamer Selbsttäuschungen, mit denen der zum äussersten Extrem getriebene erkenntnistheoretische Idealismus sich vor dem Bewußtsein der Unwirklichkeit zu retten pflegt. Doch das ist eine wissenschaftliche Sorge. Wenn Cohen nur nicht den Anspruch erhöbe, mit all seinen erkenntnistheore-

tischen Voraussetzungen innerhalb der jüdischen Lehre zu verharren, ja die eigentliche Wahrheit dieser Lehre ergründet, das Recht und die Pflicht zur mitarbeitenden Umgestaltung und Fortentwicklung der jüdisch-religiösen Ideen nach der Richtung einer Idealisierung erworben zu haben! Nicht als ein Fremder, als ein Bekenner will Cohen sein „Schma Isroel" hinausrufen. Wie aber soll logischer Weise die „Inbrunst des Schma Isroel" zustande kommen, deren Cohen sich einmal mit ausdrücklichen Worten, oft aber dem Sinne nach rühmt, wenn Gott nicht nur keine Persönlichkeit und kein Leben, sondern überhaupt keine reale Existenz, vielmehr nur das Sein eines Begriffes hat, wenn dazu die Religion überhaupt nichts weiter ist als ein zum allmählichen Absterben verurteilter Nebenzweig der Kultur? „Inbrunst" — das ist doch sicherlich ein Begrifl, der nicht dem reinen Denken, sondern der Welt des Gefühles angehört, und er ist offensichtlich in einem unbewachten Augenblick aus dem instinktiven Empfinden heraus geprägt worden, daß nun einmal ohne die Wärme des religiösen Fühlens alle siebenmal gereinigte begriffliche Religionsphilosophie ihres Objektes unter der Hand verlustig geht. Aber vom Standpunkte des logischen Denkens ist Cohens Schma Isroel-Inbrunst nichts weiter als eine überaus liebens-

würdige *Inkonsequenz* des Denkers, zusammengesetzt aus dem psychologisch bei ihm äußerst wirksamen Motiv der *Abneigung* gegen die im Schma Isroel negierte *mythologische* Trinitätslehre des Christentums und aus unbewußten Pietätsgefühlen aus der Jugendzeit. Diese beiden Momente — die merkwürdigerweise auch den Hauptbestand des liberalen Judentums an religiösen Elementen ausmachen — können nun aber wohl vorübergehend zu der Täuschung Anlaß geben, als seien aus Cohens erkenntnismäßigen Voraussetzungen jüdische Grundideen abzuleiten, allein vor jedem ernsthaften Eindringen in das Wesen dieser Voraussetzungen zerflattert die Täuschung in nichts.

In dem luftleeren Raum der reinen Erkenntnis, die Welten aus *Begriffen* gebärt, stirbt alles Lebendige, sterben Begeisterung und Kraft, Märtyrerfreude und Selbstvergessenheit, die Liebe zu Gott und das Glück der Erhebung rettungslos dahin. *Gottlieben* aber — das bleibt ja die erste Konsequenz aus dem vielgepriesenen Einheitsbekenntnis des Schma Isroel, und alle Vertiefung der Kommentare darf dem schlichten Wort der Thora den schlichten Sinn nicht nehmen, mit dem es die Kinder Gottes in jedem steigenden und sinkenden Strahl der Sonne zum Herzen ihres Vaters führt.

Wehe um das Judentum, wenn es sich all den seelischen Reichtum rauben lassen müßte, den ihm die „Logik der reinen Erkenntnis“ und die „Ethik des reinen Willens“ als Mythos und Mystik und träumende Metaphysik zur höheren Ehre der wissenschaftlich *geduldeten* Religion wegdisputieren möchte! Wie kann man den Mut haben, unter Berufung auf jüdische *Propheten* des Altertums und jüdische *Religionsphilosophen* des Mittelalters die bloße Tatsache des *Gebetes* mit allen ihren weittragenden Konsequenzen für den Gottesbegriff aus der Gedankenwelt des Judentums bannen zu wollen. Bei aller anerkannten „Keuschheit“ vor Gott, bei aller Verwerfung extatischer Schwärmerei und mythischen Interesses am Wesen Gottes — doch welche *Innigkeit der Gottesnähe* auf jedem Blatt unserer *Propheten* und *Psalmisten!*

Und dieses Gefühl der Gottesnähe, ohne dessen Pflege es überhaupt keine Religion gibt, wurzelt dem Judentum *weder in einem logisch grundlosen, phantasievollen Erleben,* noch ermangelt es der *ethischen Reinheit*. Beides ist Cohen gegenüber mit Schärfe zu betonen.

Da das Werden des Menschen von der jüdischen Wahrheit an den Hauch des göttlichen Geistes in den Schoß der Materie geknüpft wird, — ויפח באפיו נשמת רוח חיים — so tritt zur *Transcendenz*

Gottes als völlig klarer und widerspruchloser Correlatbegriff der *göttliche* Charakter der *Menschenseele* hinzu. Mag das in Cohens Augen Mythos sein und — horribile dictu — den Verdacht des Pantheismus erwecken — es bleibt doch als *Judentum* gegenüber unhistorisch einseitigen Teil-Judentümern bestehen, und gerade dieser Gedanke vom Gottesfunken im Menschen schützt vor der tötlichen Vereisung und Versteinerung, in die das konstruierte Begriffsjudentum der „reinen" Erkenntnis unrettbar hineinführt.

Aber noch mehr — es kann nur durch diese metaphysisch *fundierte* und psychologisch *empfundene* Gottesnähe, wie sie in *Offenbarung*, *Prophetie* und *Gebet* zum Ausdruck gelangt, dasjenige erlangt werden, wovon der Wert aller Religion abhängt: *Gewißheit*. Cohen tat jüngst sehr beleidigt, als ihm in der Polemik mit Buber wirklichkeitsfremde Begriffsdichtung vorgeworfen wurde. Er meinte, daß doch kaum ein Denker das Problem der *Wirklichkeit* so ernst erfaßt und angepackt habe wie er. Erfaßt und angepackt — das ist vollkommen richtig. Aber hat es Cohen gelöst? *Konnte er es lösen?* Die Art und Weise, wie er an dem *kritischsten* Punkte seiner Ethik plötzlich den Gottesbegriff als einen wahren deus ex machina erstehen läßt, um mit der *Idee* der *Schöpfung* die *Wirklich*-

keit und Dauer des Sittlichen zu retten, gibt die klarste Antwort darauf. Ein Begriff soll den andern stützen — aber keine Brücke führt aus diesem Gespinst idealistisch-subjektiven Denkens in einen Makrokosmos hinüber, der, wahrhaftig und wirklich ein Werk des allmächtigen Gottes, Menschheit und Natur, Geist und Materie als ein Größeres, Tragendes umfängt. Wie soll innere Sicherheit reifen, wenn das an die Welt der Erscheinung gebundene reine Denken sich in stolzer Selbstgenügsamkeit und Unduldsamkeit als einzige Wahrheitsquelle setzt und die ewige Sehnsucht der Menschenseele nach nicht „selbst gesetzter" d. h. nicht begrifflich erfundener Hypothesen-Konstruktion als Tatsache aus dem Gesamtbild der Welt ausscheidet? Kant wußte wohl, warum er soweit nicht ging.

Das Judentum ist so glücklich, seine Bekenner vor dieser ewigen Verdammnis der „reinen Vernunft" retten zu können, ohne auf den Primat der Vernunft vor den Mächten des aus der Tiefe steigenden Gefühlslebens zu verzichten. Die theoretische Grundlage seiner Weltansicht bewahrt es vor der methodischen Notwendigkeit, Gottesbegriff und Schöpfungsbegriff als dürftige Hülfsmittel nachträglich erst erfinden zu müssen, bewahrt es aber auch vor der Einseitigkeit, seinen Gott ledig-

lich als Vorbild und Gesetzgeber des Sittlichen, nicht aber als innig nahen Vater seiner Menschenkinder betrachten zu dürfen.

Die Kombination beider Gesichtspunkte sichert ebenso auch die ethische Reinheit des Verhältnisses zu Gott. Die Sehnsucht und die Liebe der betenden Seele wird von der regelnden Norm des Gesetzgebers in den Schranken gehalten, die sonst pantheistische Schwärmerei nur allzu leicht überspringt, und auf dem sicheren Boden des Bewußtseins vom außerweltlichen Gotte können sich ohne Gefahr — die jüdische Religionsgeschichte, auch die des Chassidismus, beweist es — die herrlichsten Blüten glutvollster, beseeligender Erhebung zu Gott in Gebet und innerem Gottesdienst entfalten.

So tritt auch an diesem Punkte im Totaljudentum der Überlieferung das von der analysierenden Willkür moderner Denker Zerrissene und in seiner Einseitigkeit unwahr Gewordene zu vollster Harmonie zusammen. Es ist die Überlegenheit göttlicher Wahrheit über die Relativität menschlicher Begriffskonstruktionen, die aus dieser Erkenntnis mit überraschender Klarheit hervorleuchtet, und weil die Gegenüberstellung von Buber und Cohen gerade im Punkte des Gottesbegriffes für die Vertiefung dieser Erkenntnis besonders lehrreich ist, dürfen wir im Interesse der Wahrheit auch

Cohens einseitige Konsequenz mit der gleichen Dankbarkeit begrüßen, wie diejenige seines Widerspiels aus dem Osten.

XI.

Wie die Gottesidee Cohens bloße Idee, d. h. eine ziemlich einseitige Schöpfung des menschlichen Intellekts bleibt und an fruchtbarer Wirksamkeit schon deshalb weit hinter der Gestaltungsfülle des lebendigen Gottes des historischen Judentums zurückstehen muß, so kann auch sein Prinzip des sittlichen Handelns — die Selbstgesetzgebung aus der Idee der Menschheit — an die Weite und den Reichtum der jüdischen Ethik nicht heranreichen. Die Idee der Menschheit ist allerdings geeignet, den Todfeind alles Sittlichen, den Egoismus des Individuums, logisch zu überwinden; sie vermag den in seine kleinlichen Sonderzwecke eingesponnenen Menschen seiner außersittlichen Vereinzelung zu entreißen und die so oft zu Unrecht als absolut verkannten relativen sittlichen Zwecke — Familie, Beruf, Nation usw. — in die Schranken ihrer berechtigten Geltung zu verweisen; allein damit ist keineswegs alles geschehen, um die Ethik ausreichend zu fundieren, geschweige denn ihre Verwirklichung im Leben zu sichern. Indem Cohen die Anerkennung eines in der Menschenseele

schlummernden göttlichen Hauches, eines „moralischen Gesetzes“, eines „intelligiblen Charakters“, kurz jede anthropologische Begründung des Sittlichen als Mythos verwirft, dennoch aber die Sittlichkeit, frei von jeder Heteronomie, auf den Menschen selber gründen will, bleibt ihm nichts anderes übrig als die Beschreitung eines Weges, der schließlich zu schlimmerer Heteronomie führt, als sie in der strengsten Gesetzesherrschaft des Judentums gefunden werden kann: zur Allmacht des S t a a t e s über den sittlichen Willen des Individuums.

Denn die schattenhaft ferne Idee der Menschheit bedarf ja der Zwischenglieder, bedarf der Unterorganisationen, um in der geschichtlichen Wirklichkeit lebendig zu werden, bedarf zu ihrer Realisierung des S t a a t e s.

Sobald aber einmal der Staat, alle Blößen und Menschlichkeiten seines historischen Werdegangs aus Sippe, Rasse, Nation und alle Bedingtheiten seiner zeitlichen Träger hinter sich lassend, als die aus der höchsten Idee der Menschheit abgeleitete Inkarnation der Sittlichkeit dasteht, ist zwar m e t h o d i s c h unendlich viel für den Aufbau einer Ethik gewonnen, sachlich aber desto mehr verloren. Denn nun wird der aktuelle Staat mit all seinen Unzulänglichkeiten in Recht- und Machtbetätigung zur höchsten Ausprägung des Sittlichen gemacht, und seiner politischen Sittlichkeitsnorm soll sich

alles unterordnen, was im Einzelmenschen wie im Volksganzen an wohlberechtigten Rudimenten einer vielleicht weniger denkmäßig-bewußten, aber darum noch keineswegs wertlosen Sittlichkeit vorhanden ist. Wie schön feiert Cohen den vom Staate zum Tode verurteilten Sokrates, der, im vollen Gefühle seines über den Staatsirrtum erhabenen sachlich-sittlichen Rechtes, doch die Flucht verschmäht und den Giftbecher wählt, weil ihm als höchste Sittlichkeit die huldigende Anerkennung des Staatswillens mit dem Tode nicht zu teuer erkauft scheint.

Hier schlägt nichtsdestoweniger mit vollendeter Deutlichkeit die subjektive Autonomie objektiv in vollkommene Heteronomie um, in die Heteronomie der ohne alles sittliche Recht existierenden, entarteten Staatsmacht über die individuelle Sittlichkeit.

In welch anderem Lichte muß gegenüber dieser Staatsherrschaft dem vorurteilslos prüfenden sittlichen Bewußtsein die Heteronomie des „fixierten Wortes Gottes“ erscheinen, wie sie die jüdische Ethik allerdings als ihr Grundgesetz, wenn auch beileibe nicht als ihren letzten inneren Gehalt statuiert. Von der eigentümlichen Wesensart dieser „Fixiertheit“, auf die noch zurückzukommen sein wird, zunächst ganz abgesehen: es ist ja der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Schöpfer des Menschenkörpers und

der Menschenseele, der hier — zum Unterschied von aller Staatsethik — dem sittlichen Handeln das Gesetz vorschreibt. Die Identität von Schöpfer und Gesetzgeber bedeutet aber nicht mehr und nicht weniger, als daß das den Willen unmittelbar bestimmende formulierte Gesetz nur formell als ein Fremdes der Seele gegenübertritt, inhaltlich aber ihr deutend, aufklärend, wahrhaft erfüllend geschwisterlich zu Hilfe kommt, ihr wahres Selbst beflügelnd zum Siege über die dem irrenden Verstande entgegenstarrenden Rätsel der Welt draußen, zum Siege über die Fangnetze des Trieblebens im Innern.

Wie das jüdische Eherecht bei dem freieste Selbstbestimmung bedingenden Akt der Scheidung in gewissen Fällen dennoch zwangsweise vorgeht, den freien Willen des Mannes durch Zwang hervorrufend, und dies rechtsphilosophisch damit begründet, daß der intellegible gute Wille in seiner Reinheit eben durch den Zwang von aller Verdunkelung zu befreien sei — so steht das Gesetz des Weltenschöpfers als Ganzes dem gottgeschaffenen jüdischen Menschenwesen gegenüber, ihm durch Heteronomie die Autonomie der inneren Selbstbefreiung des reinen Willens zu ermöglichen.

Ist der Weltenschöpfer Gesetzgeber, so dehnt sich auch extensiv weit über den Kreis der Menschheit hinaus das Gebiet des Sittlichen; bis hinab in

die tiefen Gründe *alles* organischen Lebens (שעשנז, בהמה כלאי usw.), bis hinauf in die dem bewußten Denken nur halb geöffneten kosmischen Zusammenhänge beschreibt der von Gott, dem *Schöpfer*, gelenkte *Gesetzesgriffel* seine Bahnen. Um den Preis der *scheinbaren*, der *formellen* Heteronomie ersteht der jüdische Mensch, der aus sich heraus, d. h. autonom naturgemäß auf das Gebiet der *ihm durchsichtigen sozialen* Ethik beschränkt bliebe, zu einem das *Weltall* umspannenden sittlichen Wesen, zum *freien Diener und Verwalter des Kosmos* auf dem Wege zur sittlichen *Welt*vollendung. Als ein Teilausschnitt aus einem größeren Ganzen erscheint nunmehr das *sozial-politische* Sittlichkeitsideal Cohens — groß an sich und nicht ohne die echten Züge überlieferter jüdischer Ethik, aber von dieser an umfassender Vielseitigkeit so weit überstrahlt, wie die von menschlicher Technik geschaffene Leuchtkugel durch die Herrlichkeit des Sonnenballs am Firmament. Der jüdische Mensch, der eine vom Gotteswillen gewollte, d. h. sittliche Handlung in freiem Wollen vollbringt, fühlt sein Handeln zwar *unmittelbar* ausschließlich vom Gotteswillen motiviert; allein als *Ziel* seines Handelns schwebt ihm die *Realisierung der Gotteszwecke im ganzen Weltall*, schwebt ihm aber ferner die *Heiligung*, *die*

seelische Steigerung des eigenen Wesens vor. Indem er gehorcht, schafft er treulich am Bau der in der Geschichte sich verwirklichenden objektiven Gotteszwecke draußen in der Welt und zugleich an der inneren subjektiven Erhöhung seines seelischen Wesens.*)

Cohen hat einseitig das erste dieser beiden sittlichen Ziele herausgegriffen, es dann auch noch, um der Autonomie willen, vom kosmischen zum sozialen verkleinert und den zur Ergänzung unentbehrlichen Rest als Mythos beiseite geschoben. Durch diese Einseitigkeit — die selbstverständlich im Rahmen seines intellektualistischen Denkgebäudes methodisch notwendig ist — mußte ihm die gerechte Würdigung des ganzen Reichtums der überlieferten jüdischen Lehre vom sittlichen Handeln ebenso versagt bleiben, wie sie Bubers ebenso einseitigem gefühlsmäßigen Subjektivismus von der andern Seite verschlossen blieb.

Weil unsere alten Religionsphilosophen im Sinne der talmudischen Quellen rein theoretisch zwischen verstandesmäßig zu ermittelnden und durch Offenbarung allein wißbaren Normen schieden (שכליות und שמעיות),

*) Ausführlicheres hierüber in des Verfassers Skizze „Aphorismen zur Grundlegung der jüdischen Ethik“ in der S. R. Hirsch-Jubiläumsnummer des „Israelit“. Frankfurt a. M. 1908.

werden jene — de facto sozial-ethischen Normen — für Cohen zum „Garten", diese aber — die kosmisch-ethischen Gesetze — zum pietätvoll zu respektierenden, aber minderwertigen „Zaun". Das Bild, dessen parteipolitische Tendenz offenbar ist, verliert vollkommen seinen poetischen Reiz, wenn man in Wahrheit sich beispielsweise in die lebengestaltende Tiefe der Chuckim, z. B. der Reinheits- und Ehegesetze versenkt — oder in den Gedankenreichtum der „Edaus", die den jüdischen Menschen mitten im Alltag aus dem Alltag geleiten und emportragen zu einem Leben der Ewigkeit. Das alles gehört nicht in den „Garten"? Wer üppiges Wachsen und Sprießen für dürres Gitterwerk hält, der glaubt natürlich längst an den Grenzen des Gartens zu stehen, wann noch weitgedehnte Strecken farben- und formenreichen organischen Lebens dem ehrfürchtig Betrachtenden den ganzen Reichtum ihres gotterfüllten Wesens darbieten! In dieser Lage befindet sich die von außen an das Judentum herantretende, lediglich mit dem Maßstab des bewußten Intellekts urteilende Cohen'sche Religionsphilosophie. Sie gibt lebendig blühende Blumen für dürres Holz aus — und ruft dann kindlich stolz, in gewollter Blindheit, ein „Zaun sei kein Garten"!

So ist Cohen endlich der tiefe und grundlegende Unterschied entgangen, der gerade das historische,

d. h. das talmudische Judentum mit seiner Einheit der schriftlichen und mündlichen Offenbarung auch formal von aller Verhärtung und Heteronomie einer „fixierten“ Gesetzgebung scheidet. Wäre das Gesetz des Judentums in kurzen, formulierten Paragraphen à la Kizzur Schulchan Aruch niedergelegt, so würden zwar trotzdem alle die angeführten Momente für die inhaltliche Autonomie der jüdischen Sittlichkeit ihre Geltung behalten, allein es wäre wenigstens formell eine scharfe „Fremdgesetzgebung“, die sich unter Übergehung des intellektuellen Selbsturteils unmittelbar an den Willen wendet, gegeben. Allein nicht einmal dieser Schatten bleibt übrig. Gerade die feinste Blüte jüdischer Sittlichkeit, der aus dem Borne der talmudischen Gesetzeswissenschaft schöpfende, geisterfüllte „Talmid Chochom“, vollbringt den Akt der Selbstgesetzgebung tagtäglich aufs neue, oft bis zur kampfreichsten Urteilsfindung.

Vor seinem wägenden Blicke erstehen, ehe die Willensbestimmung erfolgt, die alle Seiten des Denkstoffes ergreifenden und gestaltenden „Schittos“ der talmudischen Diskussion in ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit, in der unendlichen Fülle ihrer Anwendbarkeit auf die nimmer zu erschöpfende Mannigfaltigkeit des praktischen Lebens — und dazwischen steht er, der souveräne Richter, in aller Demut vor dem Gesetze des Weltenschöpfers, und

doch in dem stolzen Bewußtsein, daß *e r s e l b s t* letzten Endes es ist — nicht himmlische Stimmen und nicht die Wände des Lehrhauses gelten da —, der das alte Gesetz sich *f ü r s e i n k o n k r e t e s L e b e n i n j e d e m F a l l e n e u e r z e u g t !* Nichts so sehr wie die mündliche Lehre, in Form und Art ihrer Anlage und Entwicklung, hat dem Gesetze seine „Fremdheit" genommen, hat das alte Wort auch nach der *f o r m a l e n* Seite zur Wahrheit gemacht, daß die „*F r e i h e i t a u f d e n T a f e l n*" wohne. *S t e i n t a f e l n* waren's, aber in den freischwebenden Räumen ihrer Buchstaben ist für ewig eine ganze Welt freier Sittlichkeit zum Wachstum gelangt.

XII.

Es bleibt uns noch übrig, einen kritischen Blick auf die *Z i e l s e t z u n g* zu werfen, die Cohen mit dem Gedanken des *M e s s i a n i s m u s* seiner Ethik als Schlußstein einfügt.

Wir haben die entscheidende *m e t h o d i s c h e* Rolle dieses Gedankens für den Aufbau des Begriffes menschlicher Sittlichkeit bei Cohen bereits kennen gelernt, haben gesehen, wie der Messianismus, in der Prägung, die Cohen ihm gibt, den *S t a a t ,* letzten Endes den *M e n s c h h e i t s s t a a t d e r Z u k u n f t ,* als Quelle und Vorbild alles Sittlichen mit der Majestät eines dem Gottesbegriff nicht nachstehenden Absolutums umkleidet.

Niemand kann behaupten, daß der so formulierte messianische Gedanke von Cohen dem Judentum etwa willkürlich untergeschoben oder auch nur, daß er von dem Marburger Denker seinem innersten *Wesen* nach umgedeutet oder verfälscht worden sei. Aber eine andere Unzulänglichkeit ist hier wiederum Ereignis geworden: die freie *Auswahl* aus dem Ideenreichtum des geschichtlichen Judentums, die willkürliche Auswahl der Ideen an der Hand der liberalen oder rationalistischen Kritik hat auch in diesem Falle zur Verschweigung der neben dem Messianismus *gleichberechtigten* Gedankenentwicklungen der jüdischen Lehre und damit zur Verarmung, ja zur Einseitigkeit gegenüber dem Totaljudentum der Thora geführt.

Die messianische Weltgestaltung ist das letzte Wort der Cohen'schen Ethik; diese gestattet weder dem Gedanken des *jenseitigen* „*Aulom habboh*" *der Individualseele* irgendwelchen befruchtenden Einfluß auf das sittliche Leben, noch *kennt* sie überhaupt die über die Messiaszeit weit hinausreichende Idee der „*Techijas hameßim*", des aus Grabesnacht sich neu entfaltenden *kollektiven irdischen Lebens.*

Nur aus der Synthese aber, aus der innigen Verflechtung dieser drei Ideen: der *seelischen Uusterblichkeit*, der Tage des *Messias*

auf Erden und der Auferstehung läßt sich das Bild der Weltenzukunft, wie die jüdische Überlieferung es malt, in voller Wahrheit und Treue erkennen.

> „Nichts ist Dir vergleichbar, Gott, unser Gott, in dieser Welt,
> Und nichts ist neben Dir, unser König, im Leben der kommenden Zukunft,
> Außer Dir, unser Erlöser, nennen wir nichts unser eigen in den Tagen des Messias.
> Und nichts Dir Ähnliches wird sein, unser Erretter, wenn die Toten zum Leben erstehen".

Der betende Jude, der an jedem Sabbath von diesen der Lichthymne des Morgengebets einverleibten vier Sätzen sich zu dem Bekenntnis der alle Formen und Zeitenfolgen des Lebens umfassenden Gotteseinheit geleiten läßt, wird zwar — darin hat Cohen recht — keineswegs dem Moslem gleich dazu erzogen, in vorgefühlten Paradiesesfreuden zu schwelgen oder gar die verfeinerte Genussessehnsucht nach ewiger Seligkeit zum Motiv seines sittlichen Handelns werden zu lassen. Gehorsam allein motiviert seine Tat. Aber er verfällt auch nicht der Gefahr, zum gefühlsleeren Zoon politicon von Cohens Gnaden herabzusinken, wenn er, den Willen seines Gottes erfüllend, als individuell Handelnder bescheiden an

dem Aufbau des messianischen Zukunftsreiches der Menschheit mitwirkt. Er weiß es, daß wie der Teil zum Ganzen, wie das Eisen zum Magnet, der lebendige Gottesfunke, den Menschensprache stammelnd „Seele“ nennt, in ewiger Sehnsucht inmitten der Körperwelt nach Selbstvervollkommnung, Läuterung, Bereicherung, Heiligung bangt, um dann, wenn die Elemente der Sinnlichkeit zerfallen, geheiligt heimzukehren zum Heiligen Israels. Keine Kühnheit intellektueller Zukunfts-Konstruktionen, kein Ausblick auf noch so hochgesteigerte soziale und politische Vollkommenheiten ferner Menschheitsgenerationen vermag Ersatz zu gewähren für die Glut und Energie des Heiligkeits-Sehnens, das nun einmal von dem Gedanken des individuellen „Aulom habbo“ ausgeht und die Persönlichkeit selber mit all ihren egozentrischen Interessen einsetzt für die sittliche Aufgabe der Durchgeistigung, der Läuterung des Sinnlichen.

Wer steht denn dem ringenden Menschen näher als er selbst? In der eigenen Brust wohnt das Gottes-Licht, dessen Glanz oder Trübung, dessen endliches Leuchten oder Verlöschen die Entscheidung über Lebensvollendung oder Zusammenbruch bringt! Nur die vom „Aulom habbo“ durchleuchtete Sittlichkeit, nicht die am politischen Messias orientierte, ist mit dem heißen Atem persönlich-

ster Sorge um das Schicksal der eigenen ethischen Entwicklung erfüllt, nur sie, nicht eine logische Deduktion aus dem Allmenschheitsgedanken, bringt die ungeheure Spannung auf, die nun einmal notwendig ist, um den widersittlichen Mächten des Lebens und des Menscheninnern die volle Kraft der Beharrung und Überwindung siegreich entgegenzusetzen. Und wenn die Augen des Individuums zum letzten Schlummer sich schließen, wie knüpft sich da die seelische Gemeinschaft zwischen Generation und Generation, nicht zu tatenloser, über Gräbern brütender Trauer, sondern zu fruchtbarster kontinuierlicher Tat, die des Sohnes, vom Vater beflügeltes Wirken und Erkennen, ja sein die Gesamtheit anregendes Bekenntnis, sein Gott heiligendes Wort, sein „Jsgadal wejiskadasch", dem der Erde nur Entrückten als eigene Lebenstat zurechnet.

Tief und in unendlich breiter Verzweigung ist der „Aulom habbo"-Gedanke, aus biblischem und rabbinischem Schrifttum, aus Gebet und Sitte, aus geschichtlichem Erlebnis und philosophisch-mystischer Denkarbeit in das jüdische Volksbewußtsein eingedrungen; und bei aller sittlichen Erziehungsarbeit, die er geleistet, allem Licht und aller Wärme, die er auf dunklen Lebenspfaden Millionen jüdischer Seelen durch die Jahrtausende gewährt, bei aller Verfeinerung und Vertiefung, mit der ihn die rabbi-

nisch-kabbalistische Überlieferung befruchtet hat — freundnachbarlich hat das jüdische „Aulom habbo" allezeit bis hinein in die Praxis des heutigen jüdischen Lebens neben der freudigsten, lebensmutigsten Diesseits-Bejahung in den Grenzen der Selbstbescheidung gewohnt. Wir sind keine Weltverächter geworden und keine augenverdrehenden Schwarmgeister, aber auch keine blutleeren Begriffs-Ethiker von metaphysischer Bedürfnislosigkeit. In einer kaum genügend zu charakterisierenden einzigartigen Mischung von rationaler und mystischer Sittlichkeit, mit beiden Füßen auf der Menschenerde stehend und doch die tiefe Sicherheit der Heimkehr zur Gottesnähe im Herzen tragend, lebt der Jude seine siebenzig und, wenn es hoch kommt, achtzig Jahre — knapp anderthalb Jobel sind's ihm, nicht mehr, auf der Wage der Ewigkeit, und doch „gezählte Tage", aus Stunden und Minuten kleinlichster Mizwa-Erfüllung zusammengefügt. Das Wunder dieser Synthese konnte kein Mensch, kein Religionsstifter vollbringen — es ist das Kriterium der Wahrheit selber, die aus dem Quell aller Wahrheit stammt. — —

Widerstrebender noch als dem Gedanken der individuellen Unsterblichkeit steht das moderne Bewußtsein, wie es in Cohen kulminiert, der Lehre vom „Techijas hameßim", von

der Auferstehung der Toten gegenüber. Wird jene bei Cohen nur zur ethischen Unfruchtbarkeit verurteilt, aber nicht geradewegs bestritten, so findet diese selbstverständlich keinerlei Raum in seinem gedanklichen Aufbau der Weltenzukunft. Das messianische Zeitalter, der Völkerbund auf der von sozialer Sittlichkeit und Gotteserkenntnis erfüllten Erde, schließt die ethische Entwicklung, schließt die Weltgeschichte endgültig ab. Dahinter gähnt das „Ignorabimus", gähnt das Nichts.

Wir könnten und müßten uns gewiß mit diesem Nichtwissen bescheiden und hätten als Juden, treulich geführt von der Feuersäule des Gesetzes, gewiß keinen Grund, noch mehr des Lichtes für die fernste Zukunftsgestaltung zu ersehnen, als es „Aulom habbo" dem Individuum, „Jemaus hamoschiach" der jüdischen Nation und der Menschheit gewähren.

Allein wir stehen nun einmal vor der merkwürdigen Tatsache, daß das, was Cohen das „Ende der Tage" bedeutet, es für die jüdische Überlieferung keineswegs ist, und daß so auch am letzten Punkte, der zum Vergleich der konstruierten Teil-Judentümer mit dem Total-Judentum unsrer Väter ladet, der Reichtum und die Tiefe bei diesem wohnen und nicht bei jenen.

Die innerste Bedeutung der Techijas hameßim-Idee hat, wie uns scheint, niemand klarer und vollkommener erfaßt als R. Isroel Lipschitz in seiner

den letzten Dingen gewidmeten herrlichen Abhandlung „Or hachajim". Techijas Hameßim ist hier in lebendigste Beziehung zu den Grundideen der jüdischen Kosmogonie gesetzt, und was dem Uneingeweihten oder Oberflächlichen in Talmud, Midrasch und klassischen Pentateuch-Commentaren als zusammenhangloses agadisches Allegorisieren erscheint, schließt sich hier zwanglos zum großartigsten Weltbild zusammen.

Wie in der Folge der Einzel-Generationen das Leben sich über Tod und Grab hinweg *erneuert*, so war und ist auch das irdische, vielleicht das kosmische *Gesamt-Leben* in großen, nach Jahrtausenden zählenden Weltperioden dem *Untergang* und der *Wiedererneuerung auf erhöhter Stufe* geweiht. So wie dieses geschichtliche Leben, das vom Eden zum Messias führt, nicht das erste war, das den Kosmos erfüllte, *wird es auch nicht das letzte sein*. Hinter den Tagen des Messias wohnt Vernichtung und Erneuerung. Die Seelen der sittlich Vollendeten aber, denen Gott „Flügel" verleiht, überdauern die Vernichtung alles Seins, und sie kehren wieder, hernieder in diese Körperwelt, deren Entwicklungshöhe in jenen *kommenden* Weltschöpfungs-Perioden kein sterbliches Hirn zu ahnen vermag.

Nur zagend rührt die Feder an diese letzten Geheimnisse göttlicher Weisheit, die ihre Über-

legenheit niemals mehr bewährt hat als im Zeitalter der evolutionistischen Naturphilosophie mit ihrem Tatsachenmaterial.

Die Techijas Hameßim-Idee ordnet das Ganze des großen gewaltigen Geschichtsprozesses in ein noch größeres, gewaltigeres kosmisches Geschehen ein. Sie überwindet die Enge eines bloß menschlich-geschichtlichen Horizontes auf der einen, diejenige eines individuellen Jenseits-Strebens auf der anderen Seite und adelt die Würde der beseelten Körperwelt als Schauplatz immer höher steigender Aufwärtsentwicklung zum denkbar höchsten Grade.

Hinter diesem Maximum der Entwicklung aber steht als letzte Antwort auf alle Rätselfragen des Seins und Werdens der ewig lebendige Gott: — —

ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא
והוא היה והוא הוה והוא יהיה בתפארה.



Von Klatzkin zu Breuer.

I.

Noch niemals war es so unmittelbar notwendig, die ideenmäßigen Konsequenzen der nationalistischen Gedankenwelt bis zu Ende durchzudenken wie in den entscheidungsvollen Tagen, da eine neue Welt politischen Seins unter schweren Wehen zur Wirklichkeit emporsteigt. Es ist nicht Jedermanns Sache, zu Ende zu denken; die einen sind durch die Gebundenheit ihrer Lebensstellung, die anderen durch ein Parteiprogramm, wieder andere durch eine zäh verteidigte wissenschaftliche Theorie festgelegt, sodaß die einfachste Wahrheit in ihrer logischen Folgerichtigkeit oft wie eine Sensation wirkt und von tausendstimmigem Chor bestritten wird.

Das scheint uns von Jacob Klatzkins klugem, geisterfülltem Buche „Probleme des modernen Judentums" zu gelten.

Gewiß — es gibt in diesem Buche zweifellos Behauptungen, die unbeweisbar und solche, die erweislich falsch sind, es gibt Übertreibungen und Verzerrungen an sich richtiger Gedanken, aber der

große Zug der Ideen, der diese sieben Kapitel vom Judenvolk im Goluth einheitlich verknüpft, ist in sich von zwingender Folgerichtigkeit.

Er besagt, kurz zusammengefaßt, das Folgende:

„Das jüdische Volk ist im Goluth dem Untergang unrettbar verfallen, nachdem die einzige Macht, die seine nationale Goluth-Existenz bisher ermöglichte, die religiöse Gesetzesverfassung, gleichsam sein „tragbarer Staat", ihre Herrschaft über die Gemüter der Gesamtheit verloren hat.

Es bleibt daher für diejenigen, die den Heroismus zur Bejahung des nationalen Lebenswillens, diesem Todesurteil zum Trotz, aufbringen, kein anderer Ausweg, als die schleunigste Rückführung möglichst großer Teile des jüdischen Volkes zur Normalität einer Volksexistenz im eigenen Lande und mit eigener Sprache, denn Land und Sprache sind die einzigen wesenhaften Kriterien einer lebenden Nation.

Soll unterwegs, bis zur Erreichung dieses Zieles, der nationale Wille nicht gelähmt und hinweggespült werden, so muß alles geschehen, um in den Juden das Gefühl des Fremdseins in den Goluth-Ländern aufrecht zu erhalten, ob auch damit das schwerste Martyrium verknüpft ist.

Allein auch nach Erreichung des Zieles wird nur der in Palästina lebende Teil der Juden die jüdische Nation darstellen, während die Milli-

onen der Diaspora, zum Heroismus alsdann nicht mehr verpflichtet, naturnotwendig der Assimilation verfallen müssen.

Es bedarf ihrer dann auch nicht mehr, ebenso wenig wie der religiösen Gesetzesverfassung, die im Goluth aus nationalen Selbsterhaltungsgründen unentbehrlich gewesen war.

Man sieht: aus den Prämissen, daß das Goluth assimiliert, und daß die religiöse Gesetzesverfassung endgültig zusammengebrochen sei, folgt alles andere von selbst. Mit großer Sorgfalt beweist Klatzkin die e i n e seiner grundlegenden Voraussetzungen, die Behauptung von der Unvermeidlichkeit der restlosen Assimilation im Goluth. Er verfolgt die nationalistischen Gegner dieser seiner Überzeugung, die an ein blühendes nationales Eigenleben von Dauer im Goluth glauben, in alle Schlupfwinkel ihrer Dialektik und verscheucht ebenso erbarmungslos alle Achad haam'schen Illusionen von den Wunderwirkungen des „n a t i o n a l e n p a l ä s t i n e n s i s c h e n Z e n t r u m s“ f ü r d i e D i a s p o r a.

Soweit man historische Entwicklungen auf Grund der Denkgesetze und unter Ausschaltung aller übernatürlichen Faktoren überhaupt ermessen kann, dürfte Klatzkins Argumentation unwiderlegbar sein.

Das Todesurteil steht fest.

Die „Erlösung“, die Rückkehr zur Existenz-N o r m, m u ß also — so meint Klatzkin in seinem

Schlußkapitel, das von der „zionistischen Zuversicht“ handelt — erzwungen werden. Klatzkin vermag in seiner Ehrlichkeit keinerlei irgendwie überzeugende Argumente dafür beizubringen, daß das Gelingen des zionistischen Rettungsexperiments auch nur in hohem Grade wahrscheinlich sei. Er versucht sich daran gar nicht im Ernste, sondern erklärt vielmehr: „Dem Volke droht der Untergang und es gibt nur eine Rettungsmöglichkeit. Muß sie Gewißheit sein, um nach ihr zu greifen? Welchen Sinn hätte es, nach ihren Aussichten zu forschen? Es geht um das Sein oder Nichtsein der jüdischen Nation. Da darf nicht gefragt werden“.

Das ist der tiefste Sinn der von Klatzkin vermittelten Erkenntnis:

„Das jüdische Volk, verzweifelnd an der durch Jahrtausende festgehaltenen Zuversicht in seinen Gott und in das über alles natürliche Sein erhabene Geheimnis seiner nationalen Ewigkeit, wirft sich, eben aus Verzweiflung, in den Strom des naturgesetzlichen Geschehens und negiert das Goluth, um sich Land und Sprache als einzige Rettungsplanken in dem Gewoge der Geschichte zu ertrotzen.“

Klatzkins ganze Hoffnung ist auf den trotzigen Mut der Verzweiflung eingestellt — darum zerstört er alle Reste beruhigenden Glaubens an einen „Geist des Judentums", ist er der geschworene Gegner der Achad-haam und Buber, deren Philosopheme die Abfindung mit dem Goluth immerhin offen lassen.

Wir sind einig mit ihm in dieser Gegnerschaft; denn es ist ja nur der Herren eigener Geist, den jeder von ihnen der jüdischen Ueberlieferung unterschiebt, und der seine tragende Kraft für das vom Untergang bedrohte Ganze recht schlecht **bewähren** würde.

Seltsam genug, daß Klatzkin, trotzdem er mit anerkennenswerter Wärme die wunderbare Rettungsarbeit würdigt, die das Gottesgesetz gerade in seiner rabbinischen Ausprägung am jüdischen Volke vollbracht hat, trotzdem er — allerdings nur fürs Goluth—rundweg verlangt, die „nationalen Lebensformen unserer Gesetzesverfassung müßten auch für nichtreligiöse Juden nationale Sanktion erlangen, müßten national bindend werden", daß er dessenungeachtet in der Vorstellung von dem endgültigen Untergang des Glaubens und der Gesetzestreue geradezu wie in einem Dogma befangen ist.

Hier ist die Stelle, wo einem so hervorragenden Intellekt die Begrenzungen seines eigenen psychischen Werdens und Erlebens anhaften und ihn am Aufschwung hindern.

Der ehemalige Cheder- und Jeschiwo-Jünger, der den Verlust des Gottesglaubens und des Offenbarungsglaubens in sich als Befreiung erlebt, der als Eintrittspreis in die Kultur für sich die Abstreifung des kostbarsten nationalen Erbguts, der — unübersetzbaren — „Emuna" bezahlt hat —, er hängt zwar, und schämt sich dessen nicht, mit allen Fasern seiner Seele an der Schönheit der verlorenen Welt seiner Kindheit, aber er vermag sich zu ihrer Wahrheit nicht mehr zurückzufinden.

Die westeuropäische Orthodoxie darum, die als einzige die gewaltige Leistung der Synthese von wissenschaftlichem Erkennen und altjüdischer Intuition wenigstens bruchstückweise vollbracht oder angebahnt hat, ist ihm naturgemäß das verschleierte Bild von Sais. Er schilt sie seelenlos, weil er nicht in sie einzudringen vermag, und stimmt ihr gegenüber in den Chor der Vielzuvielen ein, die sich jüdische Seele nur im Milieu des ostjüdischen Ghettos vorzustellen vermögen.

Er bemitleidet nicht minder den künstlich als Surrogat der Religion herausstaffierten „Neuchassi-

dismus“ der Moderne — der ist ihm Blasphemie, und er meint:

„Die Beispiele aus der Geschichte anderer Religionen, die ihre Reformationen als Verjüngung des religiösen Geistes beglaubigten, sind auf die jüdische Religion nicht anwendbar: da sie eine Gesetzesverfassung und nicht eine Ideologie ist. Ihre Belebung müßte eine Belebung der Handlung sein, der Gesetzeskraft. Losgelöst von der Handlung und dem Gesetz, kann der vielumstrittene Geist des Judentums die historische Kontinuität unseres alten nationalen Inhalts nicht herstellen; der Riß bleibt, und die Reformation mag eine Neuschöpfung sein — eine Renaissance ist sie nicht.“

Klatzkin merkt nicht, daß grade dies, die gleichzeitige „Belebung der Handlung, der Gesetzeskraft“ und diejenige des Glaubens, erstere durch Erziehung und Gewöhnung, letztere durch tiefstes geistiges Erfassen des Einheitsgedankens oder durch wissenschaftliche Einzelarbeit, die eigentliche Lebensleistung Samson Raphael Hirschs, Israel Hildesheimers und ihrer Mitarbeiter ausmacht, und daß es sich wohl der Mühe verlohnte, doch erst einmal zu untersuchen, ob denn in der Tat die These von dem unrettbaren Verfall der Gesetzesverfassung ein inappellabler Wahrspruch der Weltgeschichte, und nicht vielmehr, wie die Orthodoxie glaubt, lediglich ein Zeichen geistigen Kleinmuts und nationaler Willensschwäche ist.

Die Renaissance des alten jüdischen Geistes und seiner Formen ist jederzeit möglich — wenn Ihr wollt, ist sie kein Märchen!

Klatzkin zweifelt offensichtlich an der Realisierbarkeit des zionistischen Ideals — aber er wirft sich ihm in wilder Verzweiflung trotzdem in die Arme, weil er einen anderen Ausweg nicht erblickt.

Und angesichts dieser Alternative — auf der einen Seite der gewisse Untergang, auf der anderen Seite die problematische Existenzmöglichkeit für einen kleinen Bruchteil des großen jüdischen Volkes unter Opferung der ungeheuren Mehrheit — da sollte man zögern, lieber die dritte Straße zu betreten, die von der leeren Form des fremden Volksbegriffes zum Wesen des inhaltlich bestimmten jüdischen Nationalismus hinanführt, die den kranken jüdischen Volkskörper von innen heraus zur Gesundung bringt und ihm auch für die dunkle Zukunft jene Unzerstörbarkeit der nationalen Existenz sichert, die als ein hell leuchtendes Zeugnis göttlichen Waltens aus der Geschichte der Vergangenheit zu uns spricht?

Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen.

אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו . . . . . .

II.

Man soll in unmittelbarem Anschluß an Klatzkins mutiges, ehrliches und darum seine eigene Hilflosigkeit hüllenlos offenbarendes Buch Breuers „Messiasspuren“ lesen.

Die Aufeinanderfolge entschleiert vor allem einen tiefgehenden und entscheidenden methodischen Unterschied zwischen den beiden Autoren, die beide der Schicksalsfrage der jüdischen Volksexistenz die Lösung finden wollen.

Für Klatzkin fängt das Problem des Judenvolkes offensichtlich erst im Jahre 70 an — das, was zurückliegt, scheint ihm normales geschichtliches Geschehen. Auch das Gesetz, die „religiöse Verfassung“ der jüdischen Nation gewinnt für ihn erst in dem Augenblick Interesse, da diese Verfassung, losgelöst vom Land und Sprache, gewissermaßen deren Stellvertreter als nationales Bindemittel wird. Urplötzlich wandelt sich da das palästinensische Dutzendvölkchen in ein wanderndes Weltwunder, um dann ebenso plötzlich, nachdem die religiöse Kraft erschöpft sein soll, der Übermacht des Causalgesetzes wieder zu verfallen, das ihm die Alternative stellt: „Sterben“ oder schleunigste „politisch-nationale Wiederherstellung“.

Im schärfsten Gegensatz zu dieser rein empiristischen Betrachtungsweise geht Breuer bei seiner Untersuchung, die das Wesen der geschichtlichen Nationen überhaupt und der jüdischen Nation im besonderen zum Gegenstand hat, auf die allerersten Anfänge geschichtlichen Werdens, wie die Bibel sie schildert, zurück.

Ihm steht das jüdische Volk von Anbeginn an im bewußten Gegensatz zu den politischen Nationen der Erde. Israel ist die messianische Nation, d· h. die geschichtliche Verkörperung des revolutionären Gedankens, daß die Weltgeschichte in ihrem tatsächlichen Verlauf kein Produkt unabänderlicher Notwendigkeit, sondern Ergebnis der von den Nationen mißbrauchten und daher in unerhörten geschichtlichen Erlebnissen allmählich zu versittlichenden Freiheit sei. Indem die Nationen der Erde die Gottheit entthronten und sich selbst die Souveränität beimaßen, die nur dem Schöpfer und König der Welt zukommt, haben sie den Gedanken der in Gottesdienerschaft brüderlich geeinten Menschheit bis auf weiteres vernichtet. Aus dem verlorenen Paradies schreitet die Menschheit durch Tränen und Blut dem Zukunfts-Eden, dem messianischen Reiche entgegen.

Nur das jüdische Volk hat Gott durch sein Gesetz — Breuer nennt es, wohl um dem Begriffe den Gedanken des willkürlich Gesetzten fernzuhalten, ständig Gottes Recht — in so überwältigender Formkraft auf besonderen Wegen zum Träger des messianischen Gedankens gestaltet, daß in dieser jüdischen Nation, dem Urtypus des göttlichen Nationsbegriffes, der Menschheit Vorbild, Wegweiser, Großsiegelbewahrer der Wahrheit gesichert ist.

Während Breuer im Grundgedanken bei aller Selbständigkeit der Formulierung durchaus und restlos sich in der Ideenwelt Samson Raphael Hirschs bewegt (siehe insbesondere dessen „Neunzehn Briefe" und den Kommentar zu האזינו), weiß er originale Töne von urwüchsiger Kraft und Schönheit anzuschlagen, wo es sich darum handelt, in den psychischen Wirkungen des göttlichen Rechtes auf sein Volk, in der Liturgie und im religiösen Leben, in Charakter und Geschichte des jüdischen Volkes den Spuren der göttlichen Erziehungsweisheit nachzugehen, die uns auserwählt hat aus den politischen Nationen der Erde und uns zu Trägern der Menschheitszukunft, zur messianischen Nation erschuf.

Aus diesem Grundgedanken ergiebt sich für Breuer nun zwanglos die prinzipielle Stellungnahme zu den großen Problemen des Tages, die das jüdische Herz so mächtig bewegen.

Der Zionismus ist der eigentliche Versucher der jüdischen Nation, der ihr — gerade in dem entscheidenden Augenblick, da ihre Treue sich endgültig bewähren soll — das Diadem ihrer geschichtlichen Einzigkeit, das Diadem des Messianismus vom Haupte reißt und sie zur politischen Nation unter Nationen degradiert. Diese Verirrung, die Breuer in ihrem tiefsten Wesen als kurzsichtige Hingabe an die Scheinwelt des bloßen Seins — im Gegensatz zur messianischen Welt des Sollens —, als den uralten „Schrei der Materie" erkennt, hat uns Land und Staat gekostet, hat das Golus recht eigentlich verschuldet — wie sollte sie, gerade sie das Golus, das Golus der Schechina und ihres Volkes beenden können?

Die geschlossene Logik des Klatzkin'schen Gedankenbaus, die aus Verzweiflung zum Zionismus führt, wird nun verständlich und ist überwunden. Es ist die Logik der Materie. Sie bringt die jüdische Nation, indem sie das Wunder ihrer Urgeschichte ignoriert, unter die Kategorien des Raumes und der Zeit und spricht ihr so mit Fug und Recht das Todesurteil, von dem nur das Wunder des Zionismus — der Bestand einer künstlich geschaffenen politischen Nation nämlich inmitten der Pranken der Weltmächte — zu erretten vermag.

Es würde in diesem Zusammenhange zu weit führen, die Folgerungen zu betrachten, die Breuer aus dem außerordentlich fruchtbaren messianischen Grundgedanken für die Erziehung in West und Ost, für die nationale und internationale Politik zu entwickeln versucht, und es hätte auch wenig Sinn, die imponierende Geschlossenheit dieser Gedankenentwicklung durch kritische Bemerkungen im einzelnen, die an sich möglich wären, anzugreifen.

Nur eine Anmerkung zum Grundgedanken des „Messianismus" darf nicht unausgesprochen bleiben, weil es sich hier um den ganzen Aufbau jüdischer Weltanschauung handelt.

Für Breuer ist es ein „unerträglicher" Gedanke, daß Notwendigkeit das geschichtliche Werden bestimmt haben solle, das zum Weltkrieg geführt hat. Er gibt zu, daß diese Katastrophe notwendig ward auf dem Wege, den die Menschen, indem die Nationen sich die Souveränität zuerkannten, nun einmal beschritten haben — aber dieser Weg selbst war nichts als Verirrung.

Nicht minder unerträglich erscheint uns jedoch der Gedanke, daß die vieltausendjährige Geschichte der Menschheit in der Tat reiner Irrtum ohne anderen Ertrag als die bloße Korrektur dieses Irrtums gewesen sein sollte!

Wir glauben, daß auch für diese Rätselfrage die jüdische Ueberlieferung den Schlüssel bietet. „So

heilig, heilig, heilig der Gott der Weltenscharen ist — nur in der Fülle der ganzen Erdwelt offenbart sich seine Herrlichkeit". Sollte es zu kühn sein, im Sinne dieses immer wiederkehrenden Grundmotivs jüdischer Weltanschauung zu sagen, daß es der Irrfahrten der Menschheit, die man Weltgeschichte nennt, bedurft hat, um diese Welt des Seins in ihrer Tiefe und Weite, ihrer ganzen Schönheit und Wahrheit zu ergreifen, zu durchdringen, im wilden Wechsel von „Gelingen und Verdruß" aus ihr herauszuholen, was sie birgt, die Materie der Welt zum Leuchten und Klingen zu bringen, auf daß — während die messianische Nation in dem geistigen Kordon des göttlichen Gesetzes inzwischen das Endziel treu gesichert hat — dieses große Weltall in seiner verwirrenden Fülle, durch die Menschheit erhöht, bereichert, geadelt, sich zum wahrhaften Throne der Gottesherrlichkeit vollende?

Diese „Fülle der Erde" ist zu erarbeiten nur in dem Wirrsal der alle Kräfte der Menschheit zu unerhörter Entfaltung spornenden geschichtlichen Erlebnisse, zu denen auch der Jammer des Machtrausches mit seinen kriegerischen Weltkatastrophen gehört. Wenn die Flut abläuft, wird die heimkehrende Gottesherrlichkeit in siebenfach höherer, reicherer Vollendung „ihrer Geschöpfe sich freuen" als damals, da Edens Sonne den Menschen noch als reinen Gottesdiener in sündenloser Nacktheit erblickte.

Der Messianismus ist nur die *eine* Seite des Geschichtsprozesses — es geht nicht an, die andere vollends dem Dunkel der absoluten Gottentfremdung zu überlassen; auch die Welt des Seins ist nicht *bloß*, nicht *ausschließlich* Versuchung für die Menschheit, nicht einmal für Israel, das ja selber mit seinen Brochaus über Schönheit und Genuß diese Welt erwirbt und ergreift, — auf nicht immer getrennten, oft sich kreuzenden Wegen zieht Israel, ziehen die Nationen der Menschheit dem Ziele entgegen, dem Tage, da die *Identität der Welt des Seins und des Sollens* allem Fleische offenbar, der *Name* Gottes als ein *einziger* in dieser seiner Identität erkannt wird:

ביום ההוא יה' ה' אחד ושמו אחד






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 13 02 08 004 0